شعر التصوف في اليمن
من القرن التاسع الى القرن الثالث عشر هجرية
"الموضوعات والخصائص الفنية"

بقلم :الدكتور طه أحمد أبو زيد
الاستاذ المساعد في قسم اللغة العربية

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات والصلاة والسلام على من أرسله الله رحمة للعالمين ، وعلى آله وصحابته الغر الميامين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما بعد .

فإن التصوف الإسلامي بصورة عامة ، مر بمراحل ، ولكل بلد إسلامي من ذلك نصيب ، سواء في ذلك ما جاء من التصوف نقيا خاليا من الشيات كما كان عليه متصوفة أو زهاد القرن الأول والثاني ، أو ما جاء منه خاضعا لتلك الفلسفات والنظريات المعقدة التي علقت به فيما بعد ، ابتداء من القرن الثالث ـ مما احدث اختلافا في التأويلات والتغيرات للمصطلحات عندما طرأت على التصوف تلك الفلسفات من البلدان المفتوحة.

وقد كان لليمن كغيرها من البلدان الإسلامية نصيب من هذه التوجهات الصوفية الفلسفية ـ إلا أن اليمن اختلفت عن البلدان الاسلامية في سلوك تلك التوجهات الصوفية من حيث التعبير عنها ، حيث كان تعبير شعراء التصوف من اليمنيين متسما بالصراع ـ لاسيما في القرن التاسع وما بعده ـ سواء أكان ذلك الصراع عقديا ويتمثل ذلك بما دار من صراع بين أتباع مدرسة ابن عربي وبين المتصوفة من الفقهاء الذي يسيرون في تصوفهم على المنهج السني ، أو كان ذلك الصراع سياسيا كما دار بين أئمة الزيدية ومعهم الفقهاء من الزيدية والشافعية ، هذا من جانب ، وعلى حسب قربهم من المنهج العلمي أو بعدهم عنه من جانب ثانٍ.

وقد كان للمنهج العلمي سيادته على العقول والأفكار ، مما جعل علماء اليمن وجلهم شعراء - يكثفون جهودهم في توجيه المتصوفة إلى المنهج السني الذي سار عليه النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته والتابعون ، سائرين في ذلك على الطريقة الأشعرية - التي وضحها الغزالي في كتابه الشهير (إحياء علوم الدين) فصاروا يندّدون بمعتقد الحلول والإتحاد لاسيما بعد القرن الثامن الهجري ، وقد استمروا في التنديد بها حتى خليت الساحة اليمنية منها - أو كادت - فإن بقي لها وجود ، فإنما هو وجود فردي لم يعد له في المجتمع تأثير ، وبذلك سار التوجه الصوفي على المنهج الأشعري الذي يجمع في العقيدة بين الشافعية والزيدية كما سيتضح ذلك من خلال الحديث عن المنهج الذي سار عليه متصوفة اليمن خلال العصر المعني بهذه الدراسة.

وقد اشتمل شعر متصوفة العصر على المعاني العامة في الشعر العربي عن طريق الرمز به الى المعاني الصوفية المراده - لاسيما في شعر الغزل الصوفي والخمر وهو ماسيتضح من خلال دراسة الموضوعات التي تضمنتها الخطة التالية .

عالجت هذه الدراسة موضوع (شعر التصوف في اليمن من القرن التاسع - الى الثالث عشر) بمقدمة وتمهيد وثلاثة محاور تليها خاتمة - فثلاث فهارس - إحداها للمصادر والمراجع على حسب أرقامها في داخل البحث وتشتمل على المصادر والمراجع وتراجم الأعلام وإيضاح بعض المصطلحات الصوفية واللغوية وثانيهما فهرست للمصادر والمراجع العامة على حسب الترتيب الأبجدي والثالثة فهرست الموضوعات التي اشتملت عليها الدراسة .

- أما المقدمة فقد اشتملت على ذكر الأسباب التي حملت الباحث على الكتابة في هذا الموضوع ومنها:

١ - ملاحظة الباحث عدم عناية أدباء وكتاب العرب قدماء ومحدثين بالحديث عن هذا الموضوع في اليمن خلال هذه المدة بصورة خاصة ، وبالنتاج الأدبي في اليمن بصورة عامة .

٢- لاحظ الباحث - أن نتاج شعراء التصوف في اليمن خلال هذه المدة كان نتاجاً خالياً من الشيات التي تضمنها نتاج شعراء التصوف في العالم الإسلامي من تأثره بمدرسة الحلول والإتحاد عبر التاريخ منذ أدخلت على التصوف تلك النظريات الفلسفية الى عصر البحث - وهي مستمرة في غير اليمن الى يوم الناس هذا .

٣- من تلك الأسباب أن الباحث من خلال اطلاعه على بعض النتاج الأدبي في اليمن بصورة عامة وعلى النتاج الشعري ذي المسحة الصوفية منه بصورة خاصة وجد أن فيه تعبيراً وتصويرا دالين على تجارب شعرية

صادقة فحرص على إبرازها قصداً لمعرفتها والإفادة منها .

– كما تضمنت الدراسة هذه الخطة التي ترسمها الباحث فسار على منوالها .

– وفي التمهيد – اعطت الدراسة نبذة تاريخية عن التصوف الإسلامي بصورة عامة ، وفي اليمن بصورة خاصة حسب المدة التي حددت لهذه الدراسة مشفعة تلك الإشارات التاريخية عن شعر التصوف في اليمن بنماذج شعرية على حسب التصنيف الذي تضمنه التمهيد كما سيأتي .

– أما المحور الأول – فلقد تناولت فيه الدراسة – المنهج الذي سار عليه متصوفة العصر في اليمن ، وأوضحت بأنه المنهج السني الأشعري الذي وضح معالمه أبو حامد الغزالي وسار عليه من جاء بعده من متصوفة السنة مشفعة ذلك بالأدلة من أقوال شعراء العصر المعني بالدراسة .

– وفي المحور الثاني – انساق الحديث عن المعاني العامة – التي يكون استعمالها عاماً لدى المتصوفة وغيرهم – مثل السماع والصبر والفقر والخلوه والزهد أما المعاني الخاصة – وهي التي يقتصر استعمالها على المتصوفة دون غيرهم فقد تركز الحديث فيها عن –المريد والقطب والوتد والطريقة والحال والشهود والجذبة والفناء وغيرها من المعاني الخاصة – مع التعريف والتعليل لهذه المصطلحات المشفوعة بالشواهد من نتاج شعراء العصر – كل ذلك بعد توطئة وضحت المراد من هذه المعاني .

– أما المحور الثالث – فلقد خصص للحديث عن الجانب الفني بعنوان (الخصائص الفنية) أوضحت الدراسة خصائص شعر التصوف – في هذا المحور من حيث البناء والتعبير والتصوير والموسيقى في نتاج شعراء العصر المعني بالدراسة.

– وينتهي البحث بخاتمة تعد خلاصة لما توصلت إليه الدراسة من نتائج أحسبها جديدة – فإن حالفني الصواب فذلك من فضل الله علي – وإن أخطأت فحسبي أنني اجتهدت قدر الطاقة وحللت بقدر الفهم، وما الكمال إلا لله وحده .

وبعد

فهذا جهد المقل أضعه بين يدي القارئ ليصوب الخطأ ويقوم المعوج من هذه الدراسة

(وما توفيقي الا بالله عليه توكلت وإليه أنيب)

الباحث

أ- التمهيد

لقد مر التصوف الإسلامي بمراحل - أولها كان هو الإلتزام بمنهج الكتاب والسنة[١] وظل الحال على ذلك في القرنين الأول والثاني الهجريين - وفي القرن الثالث طرأت على التصوف إتجاهات جديدة في البحوث النظرية وابتدعَتْ رموز - وإشارات وطرائق في السلوك واصطلاحات فقالوا (هاهنا شريعة وطريقة وحقيقة)[٢] وجاءت فكرة الحلول والإتحاد - فكان المتصوفة في أمر هذه النظريات طائفتين - إحداهما تقبلتها لإعتقادها بأن لهذه النظريات أصولاً في كتاب الله وسنة رسوله ، والأخرى رفضتها لأن القرآن لم يشر إليها بصريح العبارة، وأن الإسلام لايقر مثل هذه النظريات مهما أول معتنقوها آيات القرآن وحديث النبي ﷺ[٣] وقد تصدى الاشاعرة لهذه الأفكار فدعوا إلى ردها والتمسك بكتاب الله وسنة رسوله وإنكار مثل هذه الأفكار[٤] ، وفي القرن الخامس جاء الإمام ابو حامد الغزالي بكتابه القيم (إحياء علوم الدين) معاضداً للأشعرية السنية وشارحاً منهجها - فأوصد الباب في وجه مذاهب الإتحاد والحلول[٥] وعاد بالتصوف الى المرحلة الأولى من التزام بالكتاب والسنة وعناية بالسلوك العلمي والإنصراف عن النظريات العقلية (فمن لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لايقتدى به في هذا الأمر ، لأن علمنا هذا - يعني التصوف مقيّد بأصول الكتاب والسنة)[٦] مما أعان المتصوفة السنية في إيضاح المنهج السني ووضع أمامهم معالم الطريق الشرعية على منهج الكتاب والسنة - وعلى هذا فلقد مرت المتصوفة في صراع بين الجانبين السني والحلولي عبر التاريخ الاسلامي ابتداء من القرن الثالث الهجري في عموم البلدان الاسلامية ومنها اليمن - وقد ظل الحال كذلك فيما بعد القرن الثالث بصورة عامة لكن الصراع في اليمن بين الفرقة الصوفية بدأ يتأجج في غضون حكم الدولة الرسولية لاسيما في عصر الأشرف الثاني اسماعيل بن العباس ت ٨٠٣ هـ ومن جاء بعده . فأخذ مساراً آخر فيما بين الفقهاء والمتصوفة ـ باعتبار أن الفقهاء يمثلون الصوفية السنية في مقابل فرقة المتصوفة التي تقول بالحلول والاتحاد الذي شهرت به مدرسة محي الدين بن عربي[٧] حيث كثر رجال التصوف وعلماء الفقه في هذه المدة من عصر الدولة الرسولية كثرة لم يسبق لها مثيل في تاريخ اليمن لاسيما وأن رجال الدولة كانوا على مستوى من الوعي فشجعت الدولة العلم والعلماء منذ بدايتها ٦٢٨ هـ إلى عصر الملك الظاهر يحي بن الأشرف إسماعيل بن العباس ت ٨٤٢ هـ لأنهم كانوا علماء وأدباء ،

وإذا كان الملوك من بني رسول بهذا المستوى ، فلقد عملوا على الإحتفاظ بمكانتهم واستمرارهم في الحكم من طرق شتى ـ منها تشجيعهم للعلماء وفتح باب التنافس العلمي والأدبي ، ومنها تشجيعهم للصراعات المذهبية بين الزيدية والشافعية من جانب وهذا الصراع ليس محل الحديث عنه هنا – فلا نتعرض له – وبين الصوفية والفقهاء من جانب آخر يميلون مع الاقوى ـ إلا ان الملك الأشرف المذكور كان يعمل على إرضاء الطرفين ، لكن الصراع أخذ يتأجج بين الفريقين في أيام ولده الملك الناصر أحمد بن الأشرف إسماعيل بن العباس ت ٨٢٧ هـ حيث قرب المتصوفة ومنى الفقاء في عصره بنكبات، كمامنيت فرقة المتصوفة الحلولية بنكبات بعد وفاته وقيام ابنه الملك المنصور عبدالله بن الناصر ، وزاد انتصار طائفة الفقهاء في عهد الملك الظاهر يحي بن الأشرف اسماعيل بن العباس ت ٨٤٢ هـ وقد أسفر هذا الصراع في العصر الرسولي عن حركة ثقافية في مجال التأليف ، حيث ظهر في هذا المجال عدد من المؤلفات الفقهية تفند هذا المعتقد وتوضح للمجتمع صواب طريقتهم – وهكذا[٨] . لكن هذا الصراع – وإن حسم في العصر الرسولي لصالح الفقهاء – لم ينته بانتهاء الدولة الرسولية ٨٥٨ هـ بل استمر الصراع في مرحلة ثانية خلال دولة بني طاهر الامويين ٨٥٨ – ٩٥٠ هـ في عدن وتعز وتهامة ودولة الإمام شرف الدين ٩٥٠ – ٩٨٠ هـ في صنعاء وصعده حيث استمر الصراع في هذه المرحلة بين الفقهاء وبقية المتصوفة – لاسيما البقية الباقية من المتصوفة أتباع مدرسة ابن عربي في الإتحاد والحلول وإجازة السماع والرقص والضرب بالدفوف، لكنها أخذت بعدا آخر . حيث كانت الخصومة في مدينة (زبيد) خلال العصر الرسولي – دينية بحتة كما سبق ، لكنها في الحقبة التالية للعصر الرسولي أخذت بعدا سياسيا . وإن كان الأئمة الزيدية في شمال اليمن يؤيدون فقهاء الشافعية المعارضين لهذه الفرقة – حتى أن الهادي بن إبراهيم مدح الفقيه إسماعيل المقري بقصيدة له أيده فيها في صراعه ورده على هذه الفرقة في عهد الدولة الرسولية[٩] . وفي الحقبة التالية للعصر الرسولي تطور الصراع في عهد الوجود العثماني في اليمن ٩٤٥ – ١٠٤٥ هـ فأخذ طابعا سياسيا في الغالب حين كثر المتصوفة من اليمنيين والأتراك من جانب، والأئمة من بيت شرف الدين وبيت الإمام القاسم بن محمد – ومعهم الفقهاء في عموم اليمن من جانب آخر[١٠] . وفي هذا التمهيد : لا نذهب بعيدا عن الفترة القريبة من موضوعنا – ومراعاة للإيجاز يمكننا تقسيم هذه الفرق المتصارعة أربعة أصناف : –

الصنف الأول – مناهض للصوفية بجميع فرقها – لأنها كانت تخذله في نضاله

ضد الوجود العثماني في اليمن ، ويمثل هذا الصنف الإمام شرف الدين ومن والاه من فقهاء الزيدية والشافعية[١١] - لكن هذا الصراع كان خلال هذه المدة ذا صبغة سياسية وفقهية في الغالب ، نادرا ما يأتي للشعر فيها دور .

الصنف الثاني - مؤيدة للصوفية من يمنيين وأتراك على ما هي عليه - وقال في ذلك شعرا يغلب عليه الطابع السياسي ايضا ، ويمثل هذا الصنف الشاعر محمد بن عبدالله شرف الدين ت / ١٠١٣ هـ لموجب اقتضته ملابسات سياسية بعد دخول الأتراك صنعاء وقيام الإمام القاسم بن محمد في النضال ضد الوجود العثماني بعد أن أعلن دعوته للإمامة ١٠٠٦ هـ وبعد موت الإمام شرف الدين وابنه الإمام المطهر ٩٨٠ هـ وفي هذه الحقبة من الزمن استمال الاتراك بقية البارزين من بيت شرف الدين إلى صفهم ضد الامام القاسم ودارت حروب قتل فيها عبدالباري بن الشاعر المذكور[١٢] على أيدي أعوان الامام القاسم ، فحزنه أبوه ورثاه ومال إلى الأتراك انتقاما من الامام القاسم على ولده ، لهذا فقد رد على الامام القاسم قصائده التي فند فيها معتقد متصوفة الاتراك ومن والاهم من اليمنيين[١٣] رد عليه بقصيدة طويلة تزيد على ١٤٠ بيتا / مما يدل على أن الصراع السياسي - دخل في الأمور العامة حتى في الطرق الصوفية[١٤].

الصنف الثالث - مناهض للصوفية الحلولية من يمنيين وأتراك - وإن كان تركيزه على متصوفة الأتراك أكثر - ودعا مريد التصوف بأن يترك معتقد الحلول ويتبع منهج آل البيت[١٥]. ويمثل هذا الصنف الإمام القاسم بن محمد ومن لف لفه، وهذا الصنف يغلب عليه الطابع السياسي أيضا .

أما الصنف الرابع - فإنه من حاول التوفيق بين الجانبين ، ونحا منحا صوفيا - متجردا - ويمثله الشاعر الصوفي المشهور حاتم الأهدل[١٦] ومن سلك مسلكه ممن عاصره أو جاء بعده .

وبالجملة - فإن العلماء الذين جاءوا بعد القرن العاشر الهجري - بذلوا جهودا مشكورة في العمل على تنقية المنهج الصوفي من شوائب معتقد الحلول والإتحاد إلى الحد الذي كادت فيه الساحة اليمنية تخلو تماما من هذا المعتقد - بل وصل الأمر إلى أن صارت الردود من كتابات علماء اليمن بعد القرن العاشر الهجري دون مقابل لها من جانب الطائفة الحلولية - وما ذلك إلا لأنها لم تعد ذات شأن يخشى جانبه - إذ أن الساحة اليمنية أضحت خالية من هذه الطائفة ، فإن بقي لها وجود في اليمن فإنما هو وجود فردي - لا تؤهله إمكاناته الفكرية والاجتماعية من اقتحام الميدان مثلما

كانت عليه في القرون السابقة حينما كانت مدينة (زبيد) ميدانا لذلك الصراع كما سبق - لهذا فإننا لا نستغرب أن يكون التوجه الصوفي بعد القرن العاشر في اليمن توجها أشعريا ، جمع في العقيدة بين السنة والشيعة الزيدية - الأمر الذي جعل شعراء ذلك العصر يشيدون به ويسيرون على نهجه مقتدين بالإمام الغزالي شارح الأشعرية في كتابه (إحياء علوم الدين) محذرين من اتباع مذهب ابن عربي الحلولي ، من أمثال قطب الإرشاد عبدالله بن علوي الحداد[١٧] والعالم الشاعر أحمد بن عمر بن زين بن سميط ت ١١٧٢ هـ [١٨] وغيرهما من علماء وشعراء حضرموت الشافعية والعلامة الشاعر ، المجتهد محمد بن إسماعيل الأمير ت ١١٨٢ هـ [١٩] والعلامة الأديب الشاعر المجتهد محمد بن علي الشوكاني، ت ١٢٥٠ هـ [٢٠] وغير هؤلاء من علماء وأدباء الشافعية ومجتهدي الزيدية في اليمن. ومن جاء بعد هؤلاء سار على نفس المنهج إلى العصر الحديث ومن التصيف الآنف يمكننا القول:

بأن شعراء التصوف في اليمن لم يكونوا على مستوى واحد في التعبير عن الوجدان الصوفي الخالي من المؤثرات الخارجية ذات الصراعات السياسية - بل كان ذا مناخات مختلفة سياسيا ما بين الأئمة الزيدية والأتراك كما في الصنفين الأول الثاني - أما في غيرهما فإن الصوفية في اليمن سارت على المنهج الشرعي في إحتذاء الطريقة الأشعرية التي جمعت في العقيدة بين الشيعة الزيدية و السنية الشافعية - وهنا نأتي بنماذج شعرية تضع أيدينا على صدق ما جاء في المقدمة والتمهيد لشعر التصوف قبل القرن العاشر وبعده - إلى القرن الثالث عشر الهجري . وعلى حسب التصنيف السابق في التمهيد يمكننا النظر في النماذج الشعرية الآتية - فمن الصنف الثاني والثالث - وهما الصنفان اللذان يمثلهما شعرا الإمام القاسم المذكور حيث نجد له عددا من القصائد ينقد فيها المتصوفة في عصره من يمنيين وأتراك مفندا فيها مذهبهم في الحلول والإتحاد ، ناعيا عليهم خرافة السماع والرقص وضرب الدفوف - وفيها يدعو مريد التصوف إلى اتباع منهج ال البيت منها على سبيل المثل قوله من قصيدة طويلة يخاطب مريد التصوف:

يا ذا المريد لنفسه تثبيتــــا ولدينه عند الاءله ثبوتــــا
اسلك طريقة آل أحمد واسلكن سفن النجاة-إن يسالوا ياقوتا

إلى أن يقول عن متصوفة الأتراك من الفرقة الحلولية أتباع بن عربي:

جعلوا الجلالة للجهول جعالــة الله يجعل أصلهم مسحوتــا

ويتحدث عن البدع التي يمارسونها في سلوكهم الصوفي فيقول:

يموالد لموائد ومكايد ألف الجنان مراقصا وبيوتا[٢١]

وبهم يشنع فيقول:

ماذا يغرك والمجوس أصولهم لم يتزكوا عن قولهم مبهوتا[٢٢]

وفي مطولة أخرى يعدد بعض ممارساتهم وما هم عليه من معتقد الحلول – فيقول:

وسنة خير الرسل في الناس أهملت وأضحت فنون اللهو دينا مشيعا

وصارت صلاة القوم في الليل رقصة بصفق ولحن للمغنين مشفعا

لقد كيد دين الله فينا مكايدا وعند عبيد الطار[٢٣]أسوا وأفضعا

يقولون رب العرش في المرء كامن وفي الخرد البيض الحسان توسعا[٢٤]

وللإمام القاسم عدد آخر من القصائد التي وجهها إلى المتصوفة الأتراك في اليمن ومناصريهم من متصوفة اليمنيين الموالين للأتراك ، وهي ذات طابع سياسي متأثرة بمصطلحات صوفية كما رأيت في النموذجين المذكورين ، وقد تصدى للرد عليه بالنيابة عن متصوفة الأتراك الشاعر محمد بن عبدالله شرف الدين بأمر الوالي العثماني سنان باشا – رد عليه عن كل قصائده التي وجهها إلى متصوفة الأتراك ومواليهم من اليمنيين بقصيدة مكونة من ١٤٠ بيتا كما سبق – فمن مطلعها يقول:

الحق أبلج واضح للمتهدي يهدي إلى سنن السبيل الأقصد

وفيها يقول مخاطبا الإمام القاسم:

ولقد قدحت على جميع القوم من أهل التصوف في الطريق الأقصد

بالرفض طورا والحلول وتارة بالإتحاد رميت رمي تعمد[٢٥]

– إلخ

وكأنه يتهمه بالقذف للمتصوفة الحلولية من الأتراك ومن والاهم من اليمنيين وكأن الشاعر محمد بن علي الغرباني رد على الشاعر محمد بن عبدالله شرف الدين بقصيدة ساند فيها الإمام القاسم وحط فيها من شأن متصوفة الأتراك يقول فيها :

وكل من بايع الشيطان محترم وكل من عبدالرحمن مهتضم

إلى أن يقول عن متصوفة الأتراك ورفاقهم من اليمنيين :

آذانهم لسماع الفحش واعية وعن سماع الذي ينجي بها صمم

وفيها يقول عن السماع والرقص عندهم :

والزمر والطاره والرباب ديدنهم كذلك الرقص والتصفيق والنغم

الخ وهي طويلة[٢٦].

أما الصنف الرابع الذي يمثله حاتم الأهدل ومن سلك نفس الملك من معاصريه ومن جاء بعده ممن سلك طريق الوسط فلم ينكر على هذا أو على ذاك تاركا القول والقيل جانبا داعيا الى النزهة في وادي بقوله:

(زبيد) :

تأهب للرحيل إلى النخيـــل[٢٧] إلى ظل ما تهوى ظليـل
وطنب في ضلال النخل عشرا ولا تلفت إلى قال وقيل
وقل في ذا وقل في ذاك وصفا مديدا بالبسط وبالطويل

إلى آخرها[٢٨].

ولقد كان حاتم الأهدل من أبرز متصوفة القرن العاشر والحادي عشر في (زبيد) خلال الحكم العثماني الأول لليمن - نستمع إليه يتحدث عن المعاني الصوفية فيقول:

يا نفحه الأنس والتعالي في حضرة القدس والمعالي

ويسير فيها على هذا النسق:

طلائع النور قد أتتنـي بالفتح في عالم المثـــال

إلى أن يقول:

أفاض فيومكم علينـا معنى المعالي بـــلا زوال

إلى أن يقول:

صلت على عبده حلاه وسلم الإسم للجمـــال[٢٩]

كما ترى ليس الدافع لقول الشعر الصوفي عند حاتم الأهدل إلا ما يجده في نفسه من وجد للحب الإلهي - فكان شعره في هـذا المجال تعبيرا عن شعور ولهان وتجربة صادقة خالية من الشيات السياسية والصراع الذي دار بين الفرق الصوفية. وقد احتذاه الكثير من شعراء الصوفية في (زبيد) و (حضرموت) و (صنعاء) في هـذا المجال وفي التوسلات التي كثرت في شعره الصوفي بل في الشعر الصوفي بصورة عامة. وعند شعراء اليمن توسلات صوفية لاسيما شعراء زبيد وحضرموت - نكتفي منها بهذا النموذج للشاعر الصوفي عبدالله بن علي السقاف الحضرمي ت١٠٣٧هـ[٣٠]. يقول في إحدى قصائده الصوفية :

سألتك يا ربي بخير البريـــــة محمد الهـادي الشفيع وسيلـتي
بفاطمة الزهراء البتول وبالرضـــا علـى أبي السبطين نور الدجنة

إل أن يقول مخاطبا مريديه من المتصوفة :

إذا ما اعتراك الهم والكرب والأذى توســـل بمن سميتهم في قصيدتي
هم الفضل الأخيار من آل أحمـــد يغاث بهم عند الأمورالعظيمـــة

إلى آخر هذه الوسيلة[٣١].

وفاذا نظرت في النماذج السالفة في موضوع التصوف وجدت أن شعر الخصام السياسي جاء عديم التجارب الصادقة والعواطف الوجدانية ، إلا أنك تجد فيه فكرا متحررا من شطحات الصوفية – وعلى هذا كانت غالبية الشعر السياسي لدى متصوفة العلماء وأئمة الزيدية .

– المحور الأول: منهج متصوفة العصر في اليمن .

إذا كنا قد عرفنا في التمهيد التوجه الذي سار عليه متصوفة العصر في خضم تلك الصراعات خاصة منها الحلولية، فإننا سنجد فيما بعد أن المنهج البارز في نتاج شعراء العصر هو ذلك المنهج السني الأشعري – كما سنجد فيه صورا وجدانية معبرة خلال القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر ونجد أيضا إلتزام المتصوفة بالسنة علي الطريقة الاشعرية ....، كما لا نجد في نتاج شعراء متصوفة العصر في اليمن أثراً بارزاً للطائفة الحلولية نثراً أو شعراً – بل نجد أثر الاشعرية بارزا في نتاج شعراء القرون الثلاثة المتأخرة من الحادي عشر إلى الثالث عشر ، وقد سبق أن عرفنا ، ان التوجه الصوفي في اليمن خلال هذه المدة كان اشعريا جمع في العقيدة بين السنة والشيعة الزيدية – الأمر الذي جعل شعراء العصر يشيدون به ويسيرون على نهجه مقتدين بالإمام أبي حامد الغزالي شارح الاشعرية في كتابه الشهير (إحياء علوم الدين)[٣٢].

نستمع إلى الشاعر عبدالله بن العلوي الحداد يوجه مريد التصوف إلى منهج الأشعرية والنظر فيه إلا ما وضعه الإمام الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين) ويعرض بعقيدة الحلول ضمنا – فيقول:

وكن أشعريا في اعتقاد فإنـــــه هو المنهل الصافي عن الزيغ والكفر
وقد حرر القطب الإمام ملاذنـــا عقيدته فهي الشفاء من الضـــــر
وأعني به من ليس ينعت غيـــره بحجة إسلام فيالك من فخـــــــر

إلى أن يقول عن كتاب الغزالي (إحياء علوم الدين) :

وخذ من(علوم الدين)حظا موفرا فبالعلم تسمو بالحياة وبالحشـــــر-

الخ[٣٣]

وفي مطولة أخرى يقسم من يلزم الإقتداء بهم إلى مقامات .

المقام الأول – النبي ﷺ .

المقام الثاني – الخلفاء الراشدون .

المقام الثالث – علي زين العابدين ومحمد الباقر وجعفر الصادق – وأويس القرني من التابعين .

المقام الرابع – أئمة المذاهب الأربعة – أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل . يقول عن القسم الرابع:

تلك الأئمة والدعاة إلى الهدى والحق من أهل المقام الرابع

المقام الخامس – عبدالله بن المبارك ومعروف الكرخي والجنيد وبشر الحافي وسهل بن عبدالله التستري إلى الحجة أبي حامد الغزالي الذي اعجب به وبكتابه (إحياء علوم الدين) فسجل قدوته به في اكثر من موضع . وهنا يقول :

والحجة الحبر الذي باهى به ... أهل الرسالة خير كل مشفع

وبوضعه (الاحياء) فاق فيا له ... من واضع ولمثله لا يوضع

المقام السادس – الجيلاني والرفاعي والشاذلي والسهروردي .

المقام السابع – وفي هذا المقام يذكر مشايخه الذين أخذ عنهم عن طريق التلقي المباشر(٣٤) هؤلاء هم أهل الطريقة الشرعية الذين يوجه مريد التصوف للإقتداء بهم لأنهم لم يقولوا بالحلول والاتحاد ، بل ساروا على منهج القرآن وسنة النبي ﷺ.

ويتناول الشاعر الصوفي أحمد بن عمر بن سميط موضوع الإقتداء بالأسلاف الذين ساروا على سنة النبي ﷺ – موجهامريد التصوف إلى انتهاج (إحياء علوم الدين) للغزالي مضيفا إليه كتب الفقه وكتب شيخه قطب الإرشاد عبدالله بن علوي الحداد المذكور سلفاً . وكتب شيخه الثاني أحمد بن زين السقاف فهي التي تدل المريد على التصوف الشرعي ، لأنهم أخذوها عن رسول الله ﷺ فيقول:

يا طالبا لحياة الروح منهجها ... إحياء حجتنا الغزالي فانتهج

وانظر بعين رضاك في الأربعين له ... وفي البداية والمنهاج تبتهج(٣٥)

وكتب قطب الورى الحداد ترشدنا ... سبل الرشاد وفيها نزعة المهج

وكتب الشهاب الزين جالبة للروح ... روحا صفا من وصمة الحمج(٣٦)

إلى ان يستعين ببيت البوصيري في البرده في قول البوصيري :

وكلهم من رسول الله ملتمس ... غرفاً من البحر أو رشفاً من الديم(٣٧)

فيقول على غرار بيت البوصيري المذكور:

وكلهم من رسول الله ملتمس رشفاً من القطر أو غرفاً من الثبج[٣٨]

ويعود بنا الشاعر من رحاب البوصيري إلى رحاب شعر زهير بن أبي سلمى . فليتقط بعض صور زهير في ممدوحه هرم بن سنان يتوج بها الأسلاف الذين جعلهم أسوة في المنهج فيقول:

واسلك طريقة اسلاف لنا سلفوا فهم لنا أسوة في الدين والنهج

ولكن الشاعر كان أمينا حين نبه إلى وصف زهير الذي أعجب به الشاعر فخلعه على الاسلاف لأنهم به أحرى وأجدر من موصوف زهير :

هم الحريون بالنعت الشهير علـى تصرف فيه بالإبذال للمهـــج
هينون لينون أيسار بنو نســـــر سواس مكرمة آساد ذي عـــرج
لا ينطقون عن الفحشاء إن نطقوا ولا يمارون إن مارى أخو لجج
من تلق منهم تقل لاقيت سيدهم مثل الكواكب تهدى كل مندلج[٣٩]

فإذا كان هذان الشاعران وامثالهما قد ركزا على إتباع منهج الأشعرية كما سار عليه الأسلاف وعرّضوا بمذهب الحلول ضمنا ، فـإن شعراء غيرهم ركـزوا نقدهـم على الحلول والاتحاد الذي شـهرت بـه مدرسـة ابـن عربـي وفلسـفته فنقـدوا أتباعـه باسلوب صريح ودعوا ضمنا إلى المنهج الأشعري ، مثل الشاعر العلامة المجتهد المجدد محمد بن إسماعيل الأمير ، والشاعر العلامة المجتهد المجدد محمد بن علـي الشـوكاني ، والشاعر العلامة القاسم بن الحسين بن إسحاق وغير هؤلاء كثير من شـعراء القـرون الثلاثة بعد القرن العاشر .

نستمع إلى الشاعر محمد بن إسماعيل الأميرت ١١٨٢هـ يفـتي بكفـر ابـن عربـي مستشهداً بأدلة نبه عليها من خلال استعراضه بعض نصوص مـن كتـابي ابـن عربـي (الفصوص) و (الفتوحات المكية) فيقول :

وأكفر أهل الأرض من قال إنه إلـــــــــه – فإن الله جل عن الند

إلى ان يقول :

وينشدنا عنه نصوص فصوصـه تنادي خذوا في النظم مضمون ماعندي

وفي الفتوحات يقول :

وكم من ضلال في الفتوحات صدقت به فرقة صاروا ألد من اللد

إلى آخر القصيدة وهي على هذا النسق[٤٠]. وفي أخرى يذكـر بعـض الفلاسـفة الضالين من القدماء إلى أن يقول عن ابن عربي :

ولكن أرى الطائي أطولهم يدا أتى بفصوص لاتزان بها الأيدي[٤١]

ويبين الشوكاني المنهج الشرعي ضمن جوابه على سؤال وجه إليه في هذا الموضوع حيث جعل المتصوفة صنفين ، احدهما سار على منهج النبي - وهذا هو المصيب لأنه :

يمشي على سنن الرسول مفوضا — للأمر لايلوي للمع سرابه
فهم الذين أصابوا الغرض الذي — هو لامرا - في الدين لب لبابه
ولكم مشى هذا الطريق صاحب — لمحمد فمشوا على أعقابه
فيها الغفاري[٤٢] قد أناخ مطيه — ومشى بها القرني[٤٣] بسبق ركابه
وبها فضيل[٤٤] والجنيد[٤٥] تجاذبا — كأس الهوى وتعللا برضابه
وكذا بشر[٤٦] وابن أدهم[٤٧] أشرعا — مشيابه والكينعي[٤٨] مشى به

ويلوى بفتواه عن الصنف الثاني من القائلين بالإتحاد المستبيحين للسماع واللحن في الذكر فيقول :

أما الذين غدوا على اوتارهم — يتجاذبون الخمر في أكوابه
ولوحدة جعلوا المثاني مونسا — واللحن عند الذكر من إعرابه

إلى أن يقول :

فهم الذين تلاعبوا بين الورى — بالدين وانتدبوا بقصد خرابه

ويخص بالذكر من هؤلاء - الحلاج[٤٩] وابن عربي[٥٠] وابن الفارض[٥١] والجيلاني[٥٢] إلى أن يقول عنهم :

نهقوا بوحدتهم على روس الملا — ومن المقال أتوا بعين كذابه
إن صح مانقل الأئمة عنهم — فالكفر ضربة لازب لصحابه

ويختم هذه الفتوى بالحديث عن كتابي ابن عربي - الفتوحات والفصوص فيقول:

هذي فتوحات الشئوم شواهد — إن المراد له فصوص كتابه[٥٣]

كما ترى المنهج الذي أفتى به الإمام الشوكاني - هو منهج الأشعرية السنية الذي دعا إليه الغزالي وشرحه في كتابه إحياء علوم الدين- وهو نفس المنهج الذي انتهجه ابن العلوي الحداد ومريدوه في حضرموت وزبيد وهو ذات المنهج الذي دعا إليه ابن الامير والشوكاني ومن عاصرهما من علماء الزيدية المجتهدين أو جاء بعدهما من تلامذتهم ومن تلاهم - والشوكاني - وان لم يكن متصوفا - على طريقة أحد مشايخ الطرق - فإنه علم من أعلام التقى والزهد والورع ، وفقيه زيدي مجتهد ، لذا فلا تستغرب خلو قصيدته المذكور بعض أبياتها ، من وهج الشعر

الصوفي وسماته الوجدانية.

– ولاغرو في ذلك باعتبارها فتوى فقهيه من شعر العلماء ، أفتى فيها بالمنهج المتفق مع الكتاب والسنة ، وحذر من المنهج الغوي الذي سار عليه ابن عربي وأتباعه. ومع هذا فإنه يشيد بالطوائف المتصوفة الأخرى – بل يشيد بها ويصفها بأن رجالها وهم دراري الأرض عندهم علم اليقين وبالتحقيق قد ظفروا لأنهم يسيرون على السنة كما جاء في ديوانه–(٥٤).

ومما يدل على أن مذهب الحلول لم يعد ذا شأن عند متصوفة اليمن عدم تعرض ابن العلوي والشوكاني وابن الأمير وابن سميط وغيرهم لأعلام لايزالون يعتقدونه في اليمن ، وكذا الشاعر القاسم بن الحسين ابن اسحاق ت ١١٦٥هـ نستمع إليه ينعي على مذهب ابن عربي في كتابيه المذكورين لأنهما شانا الدين وقد اظهر الشرع فيهما غشا كان مكتوما لاسيما (الفصوص) فيقول :

قل لمحي الديـــن لادر دره ولابل من فيض الفتوحات راقمــه

فصوصك شانت كف دينـك إذ غدت تمانع منا كلنا وتسالمـه

وقد محك الشرعِ بهرجها لنا وأظهر غشاً كنت فيها تكاتمـــــه

فمن عقدت يوماً خناصره على فصوصك.قد–والله ساءت خواتمه

– هامش(٥٥)

وأما العلامة صالح بن مهدي المقبلي ت ١١٠٨هـ انظر ترجمته الموجزة في الهامش رقم (٥٦) فلقد فند المعتقدات الصوفية في كتابه (العلم الشامخ) ونقد كثيراً من رجال التصوف حتى الإمام أبو حامد الغزالي – لم يسلم من نقده في بعض آرائه – لاسيما عند تعرضه لرأي الغزالي في يزيد بن معاوية وجمعه مع ابن حجر في عدم استحسانهما لعن يزيد – وقد فعل بخيار الأمة مافعل – ونقد أيضاً رأي الغزالي في النبوة بأنها الفيض والكشف ، ويسير المقبلي في نقده إلى أن يجمع الفرق الفلسفية مفنداً آراءها – لكنه يتراجع بالنسبة للغزالي حين يذكر أن أقرب فرق الفسلفة والمعطلة والباطنية هي درجة الغزالي وشيعته (٥٧) وينقد السماع الصوفي والرقص ، ثم يلوي على كتابي ابن عربي الفصوص و الفتوحات فينتقدها بطريقة إيراد النص منهما ومناقشته وإيراد فتاوى العلماء في تكفير ابن عربي وأتباع مذهبه، وقد خصص في كتابه المذكور مساحة طويلة لنقد ابن عربي وأتباعه(٥٨) ولم يقابل نقد هؤلاء العلماء والشعراء برد – فيما نعلم – من أحد أتباع مذهب الحلول – مما يدل على خلو الساحة اليمنية منه خلال هذا العصر. وهكذا نجد أن علماء اليمن –

واصلوا جهودهم في الرد على مذهب ابن عربي لانتشاره في اليمن أكثر من غيره من المذاهب الحلولية فيما سبق ، وإن كان قد انتشر في العالم الإسلامي أيضاً – لكنه في اليمن انحسر وضعف بعد القرن التاسع حتى قل أتباعه فلم يعد لهم كيان – وإن وجد من أتباعه بعض شعراء فإنه لم يقر لهم قرار في اليمن ، حيث هاجر بعضهم إلى مكة واستقروا فيها – لأن هذا المذهب كان له شأن في مكة إبان القرن العاشر ومابعده – مثل الشاعر الصوفي محمد بن عمر الغزالي الحبشي(٥٩) الذي يتضح اتجاهه في إحدى قصائده التي قالها بعد تأثره في مكة بمذهب ابن عربي – نستمع إليه في احدى قصائده التي يقول فيها من المطلع :

تجلت عن تجليها فسلـني ... فقائلها بها أعطى التثـني

بذات الإتصال في افتـراق ... بجمع الجمع في عين التجـني

إلى أن يقول فيها :

فكنا فيه بل هو قد كان فينـا ... فطبنا رب زدني رب زدنـي

إلى أن يقول :

ولم لا ؟ والمحيط الحق مني ... بمنزلة الهجوم عليَّ مـني

سألت وماعلمت سوايَ لكن ... بحكم الفرق كنت رميت عني(٦٠)

ومهما يكن – فإن هذا الإتجاه انزوى من اليمن حتى أن الذين تأثروا به لم يتأثروا به – وهم في داخل اليمن ، إنما تأثروا به خارج اليمن ، من أمثال الشاعر الحبشي المذكور ومثل الشاعر عبدالله بن جعفر مدهر العلوي(٦١) الذي تأثر بالحلول في وقت متأخر من عمره حينما توجه إلى مكة ليقضي بقية عمره مجاوراً في الحرم الشريف ، فكان يلتقي بمشايخ المتصوفة من أتباع ابن عربي ، مما جعله يتأثر بهذا المعتقد كما يتضح من إحدى قصائده التي ربما قالها في أواخر أيامه بمكة يقول فيها :

وقد جاء وجه الحق بالحق فانجلى ... بنور اتحاد عندنا الخلق والأمـر

فلا شيء غير الله في كل ماتـرى ... وآياته في كل مجلى به زهـر

وما هذه الأكوان إلا مراتـب ... لوحدته اللائي بها القل والكثـر

وفيها يشير إلى حـديث النبي ﷺ "لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله"(٦٢) فيقول:

أما قال انسان الحقيقة حيث قد؟ ... نهى عن سباب الدهر ذاك هو الدهـر

وفي محكم التنزيل تكفي شواهد ... من الآي من قد يهتدي عندها الغـر

ففروا الى الله القريب طريقـه ... فإن اولي التحقيق في قدسه فـروا

ففروا الى الله القريب طريقـــه فإن اولي التحقيق في قدسه فـــروا

الى آخر القصيدة[٦٣]. وقد كان هذا الشاعر احد تلامذة قطب الارشاد عبدالله بن العلوي الحداد عن طريق المراسلة والاجازة والإلباس[٦٤] وربما كـان احـد الذيـن اعتذر لهم الحداد المذكور وقـد عـرف تـأثرهم بـالحلول – اعتـذر لمثـل هـؤلاء بـأنهم مأخوذون بالحالة الصوفية التي جعلتهم في ذهول :

كما ضل أقوام بها وتخبطوا ومالوا عن الدين القويم وشرعة

وفيها يعلل للإعتذار لهم لأنه عرفهم عـن طريـق نتـاجهم العلمـي او عـن طريق المراسلة فيقول :

وإن الذي أبدى من القوم ماسبيله الستر مغلوب بحال قويـــة

يفارقه التمييز عند ورودهـــا عليه – وإن أخطأ – فليس بمعنة

فكم من قريب بعدَّته عبـــارة ......الخ[٦٥]

وكأنه احتذا في الإعتذار لمثل هؤلاء بالإمام الغزالي حين قـال عـن هـؤلاء – بـأن التعبير خانهم حين أعجزهم وصف ماشـاهدوه[٦٦]. واحتذاهمـا الشـاطري صـاحب أدوار التاريخ الحضرمي بالإعتذار لهؤلاء – بأن ذلك لم يـأت منهـم عـن سـوء قصـد طبقاً لما عرفوا به من إيمـان متـين – فـإذا أسـيء تفسـير هـذه الشـطحات فقـد يعـذر أصحابها لأنهم قالوها في حالة غيبوبة ، ويضيـف قـائلاً – ولعـل هـذا أسـلم مـن أن نضعهم موضع التهم رحمهم الله[٦٧] ومع هذا الإعتذار من الحداد وغيره – فـإن مـن شهروا من متصوفة اليمن بعـد القـرن العاشـر بميلهـم إلى فلسـفة الحلـول والإتحـاد لم يستقر بهم المقام في اليمن كما أسلفنا .

–المحور الثاني – المعاني الصوفية .

توطئة

لقد تناول شعراء العصر المعني بهذه الدراسة – المعاني الصوفية العامـة والخاصـة كغيرهم من متصوفة العالم الإسلامي مثل (التوبة) وهي أول مايطلب مـن المريـد إذ هي (مبدأ طريق السالكين وأول أقدام المريدين) كما في (إحياء علوم الدين) لأبي حامد الغزالي المجلد الرابع ص٢ .

والزهد والرياضة النفسية والعمليـة والسـلوك والمجـاهدة في كبـح جمـاح النفـس وشهواتها – والطريقة التي هي السبيل الموصل للمريدين إلى مايصبون إليه من حـب

وفناء ، ولما كان الحب الإلهي والنبوي هو الغاية من كل ذلك عند المتصوفة، فلقد استعانوا للتعبير عن مواجيدهم وأشواقهم بمعاني الشعر العربي – وبصورة خاصة – بمعاني الغزل والخمر – ليؤدوا بها أغراضهم في التعبير عن الوجدان الصوفي ، فأخضعوا تلك المعاني الحسية للتعبير عن الحالة النفسية التي يعانونها في عالم السمو الروحي – لاسيما عندما يفقدون الشعور بالخواص الظاهرة فيعبرون عن هذه الحالة بالسكرة والغيبة وما إلى ذلك من مستلزمات الخمر من (دن وحان) و – (ساق وندمان) – فالخمر يرمزون بها (للمعرفة) والدن أو الكأس (للقلب) والساقي – هو (الله تعالى) والحان (مجلس الإخوان) إلى غير ذلك من الرموز – وإذا نحن استثنينا الغزل والخمر هنا – لأننا سنفرد الحديث عنهما بفقرة خاصة – وجدنا – أن المعاني العامة الرئيسة التي كثر ورودها في نتاج شعراء العصر المعني بهذه الدراسة تتمثل – بالتوبة والزهد والمجاهدة و السماع والصبر والفقر والخلوه وتتمثل المعاني الخاصة بالطريقة والمريد والقطب والبدل وغير ذلك من العامه والخاصة .

أما بالنسبة لهذه المعاني أو تلك لدى المتصوفة بصورة عامة فإنها تتمثل في اثنين وثمانين مصطلحاً ذكرها أبو القاسم عبدالكريم بن هوازن القشيري ت ٤٦٥هـ في كتابه . (الرسالة القشيرية في علم التصوف) طبعة دار الكتاب العربي بيروت لبنان ص ٣١–١٩٠– وقد أفرد للحديث عنها باباً بعنوان (تفسير ألفاظ تدور بين هذه الطائفة وبيان مايشكل منها) بدأه بقوله " وهذه الطائفة يستعملون الفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجماع والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها ، إلى أن يقول – (ونحن نريد بشرح هذه الألفاظ تسهيل الفهم على من يريد الوقوف على معانيهم من سالكي طرقهم ومتبعي سننهم) وقد فسرها في مائة وعشرين صفحة من ص ٣١–١٥١ .

أما ابن خلدون فإنه تحدث عن تلك المعاني بصورة مجملة ، بدأ الحديث عنها بتعريف علم التصوف – (بأنه من العلوم الشرعية الحادثة في الملّة – وأصل طريقة هؤلاء القوم . لم يزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم – طريقة أهل الحق والهداية – وأصلها العكوف على العبادة والإنقطاع إلى الله والإعراض عن الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة إلى أن يقول بعد ايراد حديث النبي ﷺ (من مات يشهد أن لاإله إلا الله دخل الجنة) فالمريد لابد له من الترقي في هذه الأطوار –

– وأصلها كلها الطاعة والإخلاص ويتقدمها الإيمان ويصاحبها، وتنشأ عنها الأحوال والصفات ، ثم تنشأ أخرى وأخرى إلى مقام التوحيد والعرفان ، ويواصل الحديث عن المعاني الخاصة بالمتصوفة فيقول (ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم – وكأنه يعلل ذلك لهم بقوله – إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني اللغوية المتعارفة، فإذا عرض من المعاني ماهو غير متعارف – اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه ، فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه) وهذا التعليل من ابن خلدون لهذه المصطلحات يختلف عن التعليل الذي أورده القشيري في رسالته المذكورة . ويتفق معه أيضاً – فقد علل القشيري لتلك المصطلحات بقوله :

(بأنهم قصدوا بهذه المصطلحات الخاصة بهم الكشف عن معانيهم لأنفسهم والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني الفاظهم مبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها) – لهذا فإن القشيري علل تفسيره لهذه الألفاظ – ليسهل فهمها على من يريد الوقوف عليها من سالكي طرقهم ومتبعي سننهم " كما سبقت الإشارة إلى ذلك في الحديث عن رسالة القشيري . وفيما يبدو لي – أن تعليل القشيري أعمق وأقرب إلى مراد المتصوفة من تعليل ابن خلدون ، ويستمر ابن خلدون في الحديث عن الفقهاء والمتصوفة في مقدمته من ص ٢٩٥–٢٩٦ . إلى أن يدلف إلى الحديث عن القطب والبدل والشطحه فيقول "وظهر في كلام المتصوفة القول بـ (القطب) ومعناه رأس العارفين – يزعمون أنه لايساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان – إلى أن يقول " ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب – كما قال الشيعة في النقباء – حتى أنهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف رفعوه إلى الإمام علي ليجعلوه أصلا لطريقهم وهو من هذا المعنى أيضا " – ربما عنى طريقة معروف الكرخي المتصلة الرواية عن الرضى عن أبيه موسى الكاظم عن جعفر الصادق إلى الإمام علي الى النبي ﷺ كما جاء في المشرع الروى / للشلي . ص ٥٦٤ .

ويسير ابن خلدون في الحديث عن هذا الإسناد للخرقة الصوفية عند المتصوفة إلى أن يفضي إلى المصطلح الذي يعبر به المتصوفة باسم (الشطحات) التي يؤاخذهم بها أهل الشرع – يناقش ابن خلدون هذا المصطلح – فيصدر فتواه في حق من يشطح فيأتي بكلمات – توحي بأنه متأثر بالطرق الصوفية – يعتذر لهم ابن خلدون كما اعتذر الغزالي وغيره لمن شهر منهم بالصلاح وكان قدوة – بانهم أخذوا بالحالة

الصوفية .

أما من تكلم بتلك الشطحات في حضور وهو مالك لحاله كالحلاج وابن عربي وأتباعهما ممن شطحوا - وهم في حضور فلا عذر لهم - وابن عربي - هو صاحب هذه المدرسة كما سبق الحديث عنه وعن أتباعه من الحلولية - وابن خلدون إنما يعتذر لمن زل شاطحاً من المتصوفة المتشرعة فيقول " إعلم أن الإنصاف في شان القوم أنهم في غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدون ، وصاحب الغيبة غير مخاطب ، والمجبور معذور " .

ويعود لتعليل فتواه التي انطلق فيها عن ثلاث حيثيات فيقول في الأولى :

" بأنهم في غيبة حال شطحاتهم - فمن كان قد علم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا " - وهو ماتضمنته الحيثية الأولى ومن لم يعرف فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك - إذ لم يتبين لنا مايحملنا على تأويلِ كلامه ومن تكلم بمثلها - وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضاً " وهو ماتضمنته الحيثية الثانية - ويعلل للحيثية الأخيرة بفتوى الفقهاء وكبار المتصوفة التي اصدروها بقتل الحلاج " لأنه تكلم بتلك الشطحات في حضور - وهو مالك لحاله - والله أعلم " إلى آخر ماجاء في مقدمة ابن خلدون - الفصل الحادي عشر من ص ٢٩٥-٢٩٩ . فابن خلدون كما ترى تحدث عن المعاني التي اصطلح عليها المتصوفة بشيء من البسط ، لكن بصورة مجملة يأتي بتلك المصطلحات ضمن تحليلاته وتعليلاته بأسلوبه الأدبي العلمي المشرق الديباجة الذي يدل على مستواه الرفيع - إلا أنه لم يفصلها ويشرحها كما شرحها القشيري في (رسالته) وأبو حامد الغزالي في كتابه الشهير (إحياء علوم الدين) ولهذا فلقد وضعنا خطوطا تحت المصطلحات التي جاءت ضمن حديث ابن خلدون عن الصوفية في الفصل الحادي عشر من مقدمته كما سبق . والمعاني الصوفية العامة منها والخاصة يبسط الإمام أبو حامد الغزالي الحديث عنها في كتابه الشهير (إحياء علوم الدين) في الجزء الثاني والثالث والرابع - ففي المجلد أو الجزء الثاني يتحدث فيه عن (السماع) عند المتصوفة ويناقش موضوع حله وحرمته مستعرضاً آراء العلماء من القائلين بحرمة السماع مورداً أدلتهم والقائلين بحله مع إيراد أدلتهم ثم يرجح هذا الرأي أو ذاك بالأدلة من القرآن والسنة ، لكنه مع ذلك يميل إلى إباحة السماع ، يظهر ذلك من قوله بعد تقديمه للكتاب الأول (في ذكر اختلاف العلماء في إباحة السماع وكشف الحق فيه) ففي البيان الأول من هذا الباب يعلل للسماع فيقول :

" إعلم أن السماع – هو أول الأمر ، ويثمر السماع حالة في القلب تسمى (الوجد) ويثمر الوجد تحريك الأطراف ، إما بحركة غير موزونة – تسمى الإضطراب – أو موزونة وتسمى التصفيق والرقص جـ٢ ص٢٦٦ . وفي الجزء الثالث ص٢–٤٧ . يتحدث الغزالي عن القلب الإنساني وعجائبه وبيان خاصيته وأحواله – وتحدث فيه عن النفس والعقل موضحاً المراد من ذلك بمالايترك لمستزيد سؤالا. وفي خلال حديثه يتعرض للفروق بين الإلهام و التعلم وبين طريقة المتصوفة في استكشاف الحق وطريق النظائر – وينهي الحديث عن القلب بالحديث عن تقلباته – ويتبعه بكتاب (رياضة النفس وتهذيب الأخلاق ومعالجة أمراض القلب) في أحد عشر بياناً – يختمه بالحديث عن شروط الإرادة ومقدمات المجاهدة وتدرج المريد في سلوك سبيل الرياضة جـ٣ ص٤٧–٧٧ . وفي المجلد الرابع من (إحياء علوم الدين) يبسط الغزالي الحديث عن (المعاني الصوفية) بدأ هذا الجزء بـ (كتاب التوبه) موضحاً بأن التوبة هي الرجوع إلى ستار العيوب وعلام الغيوب ، وأنها مبدأ طريق السالكين ورأس مال الفائزين وأول أقدام المريدين ومفتاح استقامة المائلين جـ٤ ص٢ . ثم يبين حقيقة التوبة بأنها معنى ينتظم ثلاثة أمور مرتبة – هي علم وحال وفعل – ويشرح ذلك ويختم الحديث عن التوبة ببيان أقسامها – يتبعها بالحديث عن الصبر والشكر في باب مستقل بعنوان (كتاب الصبر والشكر) فالإيمان نصفان – صبر وشكر – فمقام الصبر – من مقامات الدين ومنزل من منازل السالكين . وجميع مقامات الدين إنما تنتظم من ثلاثة أمور – معارف وأحوال وأعمال – فالمعارف هي الأصول – وهي تورث الأحوال والأحوال تورث الأعمال " المجلد أو قل – الجزء الرابع ص٥٩–١٣٧ ويتبعه بـ (كتاب الخوف والرجاء) من ص١٣٨–١٨٥ . ببياناته يليه كتاب (الفقر والزهد) ببيانات الفقر وأقسامه والزهد وأقسامه ص١٨٥–٢٣٧ ثم يأتي الحديث عن كتاب (التوحيد والتوكل) ببيانات التوحيد والتوكل ص ٢٣٨–٢٨٥ . فـ (كتاب المحبة والشوق والأنس والرضاء) ص٢٨٦–٣٥٠ . يلحقه بـ (كتاب النية والإخلاص والصدق) ٣٥٠–٣٨٠. وبعده يأتي بـ (كتاب المراقبه والمحاسبه) ص٣٨١–٤٠٩ فكتاب (التفكير) ص٤٠٩–٤٣٢ . ويختم الجزء الرابع بـ (كتاب ذكر الموت ومابعده ص٤٣٣–٥٣٢ . وبهذا المجلد ينتهي الجزء الرابع من (إحياء علوم الدين) وكأني بالإمام الحجة أبي حامد الغزالي تدرج مع حياة المريدين والسالكين في طرحه هذه المعاني وشرحها من أول مرحلة يضع المريد فيها قدمه بالتوبة حتى يودع الحياة –

ليسعد الملتزمون من المريدين بتلك التعاليم ويحظون بنيل المقام الأسني عند الله عزوجل بعد تلك التوبة والمجاهدات والرياضات والصبر عليها . ولعل شعراء العصر موضوع الدراسة كانوا قد استوعبوا هذه التعاليم بمصطلحاتها - لذلك فإننا وجدنا فيما تقدم من حديثهم في الفقرة الخاصة (بمنهج متصوفة العصر) ثناء على الإمام الحجة أبي حامد الغزالي وعلى كتابه (إحياء علوم الدين) بل نجد المعاني العامة والخاصة التي تحدث عنها الغزالي والقشيري وابن خلدون بارزة في نتاجهم الشعري - وبصورة خاصة تلك المعاني التي ضمنها الغزالي كتابه المذكور ، لذا فإن منهج الغزالي السني المتصل بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ - هو المتبع - وإن كان قد سبقه إلى ذلك الإمام أبو الحسن الأشعري - إلا أن منهج الأشعري ربما لم يصل إلى متصوفة اليمن خلال العصر المعني بهذه الدراسة إلا عن طريق الغزالي في كتابيه الإحياء - والمنقذ من الضلال .

وبهذا نأتي الى المعاني الصوفية التي جاءت في نتاج شعراء العصر ومثلت ظاهرة أدبية بارزة ، بادئين بالمعاني العامه - ونعني بها ماعم الحديث عنها لدى المجتمع الإسلامي لكثرة استعمالها لدى العامة والخاصة من الناس في اليمن وغيرها ، أو الخاصة التي اقتصر استعمالها على فرقة الصوفية - وإن سمعت فلاتسمع إلا منهم سواء في الشعر أو النثر ، وسواء في السماع الصوفي الخاص بمجالس المتصوفة أو في المناسبات العامه كالأعراس والأعياد والمآتم ومجالس القهوة والقات - وغيرها مما يمثل ظاهرة أدبية بارزة بخصائصها الفنية المتسمة بالطابع الصوفي من حيث المعاني والأفكار والمصطلحات الصوفية .

أ- المعاني العامه :

١- السماع[٦٨] ومجالسه.

٢- الصبر.

٣- الفقر.

٤- الخلوه.

٥- الزهد.

عبر شعراء العصر بهذه المعاني بما يتناسب ووجداناتهم والمقامات والمشاهدات والمجاهدات النفسية التي التزموا بها فجعلوها أخلاقاً يحرصون عليها . وقد تناولوها كغيرهم من متصوفة العالم الإسلامي مثل التوبه - وهي أول مايطلب من المريد ، والسماع - هو الذي يروحون به عن أنفسهم التي اضنتها المجاهدات في كبح جماح

النفس ، والطريقه التي هي السبيل الموصله للمريد إلى مايصبو إليه من حب وفناء - ولما كان الحب الإلهي - هو الغاية من كل ذلك فلقد استعان المتصوفة للتعبير عن مواجيدهم وأشواقهم بمعاني الغزل التي استلهموها من الشعر العربي القديم ليؤدوا بها أغراضهم في الحب الصوفي - أيضاً استعانوا بألفاظ ومعاني الخمريات الحسية في الشعر العربي - فأخضعوها للتعبير عن الحالة النفسية التي يعانونها في عالم السمو الروحي عندما يفقدون الشعور بالحواس الظاهره فتجدهم يعبرون عن هذه الحالة بالسكرة أو الغيبوبة وما إلى ذلك من مسلتزمات الخمر من (دن وحان - وساق وندمان) فالخمر يرمزون بها إلى المعرفة والدن والكاس (للقلب) والساقي هو (الله) والحان مجلس الإخوان إلى آخره من الرموز - وإذا استثنينا الغزل والخمر - لأننا سنفرد الحديث عنهما بفقرة خاصة - وجدنا أن المعاني العامة في نتاج شعراء متصوفة العصر متمثلة بالزهد والتوبة - ومعان أخرى - تتمثل في خمسة معان عامة تتضمن أغلب المعاني التي كان لها بروز كبير في نتاج شعراء متصوفة العصر ، لأنها من المقامات الرئيسه عندهم وهي المعاني الخمسة المذكورة في الجدول السابق .

فللسماع عند المتصوفة شأن كبير لأنهم يجدون فيه متنفساً يروحون به عن أنفسهم التي امضها الكبت من متاع الدنيا وأرهقتها الرياضات النفسيه والمجاهدات المتواصله ، وقد تعرض لهم بعض الفقهاء الذين اعتبروا السماع بدعه ، ودار بين الفريقين نقاش حول هذا الموضوع أثمر كثيرا من الأبيات الشعريه وبعض المؤلفات ، كل يحاول دعم وجهة نظره مستدلا بالأحاديث النبوية، فالقائلون ببدعة السماع يستدلون بأحاديث منها قوله ﷺ " من قعد الى قينة يسمع منها صب الله في أذنيه الآنك يوم القيامة" ومنها قوله ﷺ " إياكم واستماع المعازف والغناء فانهما ينبتان النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل " وغير ذلك من الأحاديث(٦٩).

والقائلون بجواز السماع والضرب على الدفوف يستدلون باقراره ﷺ انشاد أهل المدينة وضربهم الدفوف عند قدومه إلى المدينة المنورة مهاجراً وهم ينشدون :

طلع البدر علينا   من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا   مادعا لله داع(٧٠)

ويستدلون بسؤاله عليه السلام عائشة عن يتيمة كانت عندها ولما أجابته عائشة بأنها تزوجت قال "فهلا بعثتم معها بجارية تضرب الدف وتغني "(٧١) وبقوله ﷺ في حق الجاريتين اللتين كانتا تدففان في أيام منى عند عائشة والنبي متغش بثوبه فدخل أبو بكر فانتهرهما بقوله مستنكراً أبمزمور الشيطان في بيت رسول الله؟ وذلك في

يوم عيد – فقال – عليه الصلاة والسلام " يا أبا بكر إن لكل قوم عيداً وهذا عيدنا"(٧٢) وبقوله للمرأة التي نذرت أن تضرب الدف على رأسه ﷺ " أوف بنذرك "(٧٣) لهذا فقد انقسم العلماء في الغناء والضرب بالدفوف قسمين ، فأباحه جماعة من أهل الحجاز وحرمه أبو حنيفة وأهل العراق ومذهب الشافعي كراهته وهو المشهور في مذهب مالك(٧٤) وكان في ذلك مندوحه لإباحة السماع عند المتصوفة فمنهم من قيده بمناسبات السرور والبهجة ومنهم من أباحه مطلقاً ، بل جعله بعض المتصوفة مندوبا وفي حالة السرور(٧٥) وربما كان لابن الفارض دوره في تهيئة من جاء بعده من المتصوفة للسماع بقوله :

تراه إن غاب عني كل جارحه ... في كل معنى لطيف رائق بهج
في نعمة العود والناي الرخيم إذا ... تآلفا بين ألحان من الهزج(٧٦)

وأخبار السماع لدى متصوفة اليمن كثيرة ، ففي مدينة (زبيد) أقيمت للسماع خانقاه (زواوي) لاتزال مواسمها إلى اليوم لها أشعار مختارة تلحن على دقات الطبول و (الطِّيران) بكسر الطاء وهي آلة موسيقية يدوية تشبه (الدُف) ولقد أعجب العلامه علي بن ابراهيم حفيد الإمام محمد بن إسماعيل الأمير بمتصوفة (زبيد) حين سمعهم يتغنون بشعر عبدالله المزاح وعبدالله بن علوي الحداد عندما زار مدينة (زبيد) عام ١١١٩هـ(٧٧).

لهذا نجد الشاعر حاتم الأهدل يمدح الجمال الزين أحد منشدي السماع في مدينة (زبيد) فيقول :

أهلاً بالجمال زين الموالي ... منشد القوم في طريق الطوال
ينعش الروح صوته حين يشدو ... بكلام الهدات أهل المعالي(٧٨)

وفي حضرموت عم السماع أناشيد الأفراح وأناشيد المدارس وفي المناسبات المختلفة ، تسمع بأهازيج وأزجال صوفية متنوعة الألحان منها الحزين ومنها المطرب(٧٩).

وللسماع الصوفي مواسم عامة يحيون به ليالي رمضان في سمر بزواوي خاصةٍ وفي المساجد أيضا تنشد في كل من زبيد وحضرموت في العشر الأواخر من رمضان ، ولعل هذا السر في هجوم إسماعيل المقري على ممارسة السماع والرقص في مساجد مدينة (زبيد) حين قال يخاطب فرقة المتصوفة في عصره :

فضحتمونا وصيرتم مساجدنا ... وهي المصونة كالحانات للعب(٨٠)

ومن شعراء عصر البحث من استنكر الضرب والسماع على باب الجامع الكبير

بصنعاء مثل الشاعر صلاح الأخفش الصنعاني ت ١١٤٣هـ . نستمع إليه من قصيدة يقول فيها :

لم تحترم هذي مساجدنا ولارَعوا لا رُعوا لها حرما
الطبل والزمر باب جامعنا ظهرا وعصرا وتارة عتما
على لحون الغنا مصطنع كأنه من أشاطب الزنما

الخ القصيدة[٨١] أما المقبلي فانه لم يفرق بين اللهو في " الدان دان " وبين السماع في " ياهو ياهو " و " الله الله " التي يلحنها الصوفية في اليمن ومكة[٨٢] وغير ذلك كما سبق ذكره ، لكن على الرغم من ذلك فان السماع عم فرق المتصوفة في اليمن كلها وقد تجاوز المتصوفة إلى غيرهم من عامة الشعب وخاصته .

والسماع بصورة عامة غالبا مايكون بالشعر الفصيح ، وأكثر مايلحن فيه من أشعار ابن الفارض مثل قصيدته التي مطلعها :

أنتم فروضي ونفلي أنتم حديثي وشغلي[٨٣]

ومن أقوال الشيخ أحمد بن علوان مثل قصيدته التي مطلعها :

ياصحيح الفؤاد قلبي جريح وبسيف الهوى قتيل ذبيح

وقصيدته في المعاني الصوفية التي يقول فيها :

معاني الحب سقياها لمن يعطي عطاياها
أتتك الخود خود الحب تتلوها هداياها
معانيها مغانيها ورياها حمياها[٨٤]

ومن شعر عبدالرحيم البرعي ت ٨٠٣هـ مثل قصيدته التي مطلعها :

قف بالخضوع وناد ربك ياهو ان الكريم يجيب من ناداه[٨٥]

ومن أقوال شعراء العصر شهرت في السماع الصوفي قصائد قطب الارشاد عبدالله بن علوي الحداد . مثل قصيدته التي مطلعها :

ياراحلاً إن جئت وادي المنحنى فاحطط به وانزل على كنز الغنا[٨٦]

وقد صار شعر ابن علوي الحداد مادة موسيقية يتشجى بتلحينها المنشدون في عصره وبعد عصره إلى اليوم .

نستمع إليه يتحدث عن روحه وماخالطها من حب وغرام وشوق إلى العهد القديم لسماع ترجيع آيات القرآن ورنة الاذكار وصوت المسبح والحادي وتغريد الحمام ولحن الأغاني الرقيقة فيقول :

ولله روح خالط الحب كلها ومازجها حتى صبت للصبابة

ولله روح خالط الحب كلهـــا ومازجها حتى صبت للصبابـــة
وخامرها خمر الغرام فأصبحـت وأمست على حب الحبيب مقيمة
يظن بها من ليس يدري بشأنهـا بأن بها سكر الخمور الأثيمـــة
لها أبداً شوق إلى خير معهـــد به خير عهد في العصور القديمـة
يذكر العهد القديم سماعهـــا لترجيع تال للمثاني الكريمـــة
ورنة أذكار وصوت مسبـــح ونغمة حادٍ بالمطايا المجـــدة
وتغريد ورق فوق أغصان دوحة وتلحين شاد بالأغاني الرقيقــــة(٨٧)

وقد احتفى بالسماع أكثر متصوفة العصر ، وليس الذين حبذوا السماع وتواجدوا عند سماع منشديه ممن يقول بالحلول والإتحاد فحسب ، كما يتبادر إلى الذهن عندما يستعرض الصراع بين الفقهاء والمتصوفة حول السماع والرقص- بل تجد غالبية من تواجد للسماع من متصوفة العصر كانوا ممن اهتموا بالتصوف السني .

لهذا تجدهم يستدلون على جواز السماع من السنة النبوية ، والخلاف هنا ليس خلافاً في العقيدة كما كان بين المتفقهة ومعتقدي الحلول من أتباع بن عربي، وانما الخلاف هنا – هل السماع بدعة في أصل الشرع أم ليس بدعه ؟ لهذا وجدنا كثيراً من المتصوفة المتشرعة يجيزون السماع وعلى رأسهم قطب الارشاد عبدالله بن علوي الحداد الذي يعد حجة العصر في الشريعة والطريقة ، وقد عرفنا توجه الشاعر ابن العلوي نحو السماع والحث عليه وتواجده له ، وهنا نجد للسماع أوقاتاً تطيب به ومجتمعاً يتراقص عند السماع شوقا وخوفا وحرقة في آن ، والسماع مدهش مقلق مغن ومدن في آن آخر ، بهذه المعاني حول السماع يوافينا الشاعر جعفر بن مصطفى العيدروس(٨٨) بقصيدة غامضة في الرمز السماعي مطلعها :

طاب وقت السماع ياذا المعنى إنما أنت بالغنا تمتحنـــي
كل مافي الوجود يرقص شوقـا وانزعاجا وحرقة لاتلمـــني
ان شأن السماع والله شـــأن مدهش مقلق ومغن ومـــدنى

إلى م ترمز أيها الشاعر بهذه المعاني المتناقضة للسماع ؟ يجيب بقوله :

يجعل الكل بالشهود حيارى بل سكارى من غير خمرة دن(٨٩)

وللسمر مجالس تلتذ فيها القلوب لسماع الأحباب ، في هذا المعنى ينشدنا الشاعر جعفر الصادق العيدروس(٩٠) فيقول :

هل عندكم ياأناس عنهم خبر أم لا ؟ فاترك دمع العين ينحدر

ويعود فيخاطب النديم بقوله :

بالله ربك سامرني بذكرهم فقد يلذ بسمع السامع السمر(٩١)

وإلى هذه المجالس يتوافد الزائرون من المتصوفة فينشدون السماع فيها ، من ذلك مجلس العلامه المرشد الكبير الصوفي المشهور جعفر بن محمد العطاس(٩٢). الملقب غزالي الشعراء فلقد وفد إليه كثير من الزوار للتلقي عنه ووفد إليه جماعة من متصوفة بني العلوي فرحب بهم ، ولقنهم الوسيلة ، نستمع إليه في هذا الترحيب بزائريه يقول :

يازائرون بينة طوبى لكم بوصولكم هذا ينال السول
طبتم وطاب مسيركم بشراكم والكل منكم ظافر مقبول
عند اجتماع الصالحين بلامرا نيل المنى من ربنا مأمول

ويوجههم بهذه الوصية فيقول :

جدوا بعزم ثابت وتضرعوا وتوسلوا بالصالحين وقولوا
ياربنا ياربنا ياربنا إنا ببابك واقفون مثول
متعرضون لنيل جدواك الذي يضحى به عقد الأسى محلول
فاغفر وسامح وأعف عنا سيدي فلقد برانا ذنبنا المحمول(٩٣)

وكانت ولاتزال مجالس السماع تسمى (الزاوية) وكان الشيخ الصوفي الحسن بن صالح البحر قد بنى زاويته في مدينة (ذي أصبح)(٩٤) للدرس والسماع وهي التي وصفها تلميذه الصوفي الشاعر الشيخ عبدالله بن أسعد بن سمير (٩٥) بقوله - وفيها الجناس في المطلع :

لله در من بنى زاويه من البلايا قد غدت زاويه
على التقى أسس بنيانها بنية صادقة صافية
قد شُيِّدت للعلم وتدريسه ونزل ضيف ليلاً أو ضاحية
صارت بذي أصبح يقصدها الزُوار كم ساروكم غاديه

وقد ساعد على بروز ظاهرة السماع وجود شجرة القات في اليمن حيث أضحت تغزو المجالس الخاصة بالسماع الصوفي - أو العامه التي ينشد فيها السماع الصوفي بالأماكن العامة في المناسبات المختلفة كالموالد والحضرات ، ومناسبات الأفراح الإجتماعية كالأعراس أو الاحزان كالمآتم وفي مجالس الذكر من المناسبات العامه والخاصة ، وكل هذه المجالس لايجتمع روادها إلا على تخزين شجرة (القات)

قد صار للسمر كالسلك للجواهر(٩٦)
حياة كل حضره وروح كل خاطر

ولم ينافسها في هذه المجالس - إلا (القهوة) .
لكن القهوة - انزوت أمام إغراء غصون (القات) في اليمن - والحديث عن القهوة والقات في اليمن ذو شجون وشئون - وكلاهما كان له عند علماء ومتصوفة اليمن وأدباء اليمن اهتمامات كبيرة - منذ ظهرتا وانتشرتا في اليمن في خلال القرن العاشر الهجري وصارتا في تزايد إلى يوم الناس هذا ، كما يستبين ذلك في الفقرة التالية :

- المجالس الصوفية للذكر والسماع :

من العادات والتقاليد الاجتماعية في المجالس الصوفية للذكر والسماع (القهوة والقات) حيث ظهرت شجرتا القات والبن في اليمن في عصر واحد هو القرن العاشر الهجري بل في عام واحد هو ٩٥٠ هـ - أنظر يحي بن الحسين ، غاية الأماني، مرجع سابق جـ٢ ، ص ٦٨٩ . وربما كان دخولهما اليمن قبل ذلك بزمن قل أو كثر - حيث تشعبت الآراء حول دخولهما كيفية وتاريخا ، أنظر، القات في حياة اليمن واليمنيين ، ص٩٩ - ١٠٠ ، بالنسبة لتاريخ دخول القات ، وانظر/ ها نزهو لفريتز / اليمن من الباب الخلفي ، ص١٩١ ، ومجلة الدوحة ، عدد ٢٣ ، من تاريخ القهوة للكاتب درويش مصطفى الفار ، ص٨٠ - ٨٢ . لكن شجرة البن حظيت بعد ظهورها بعناية اليمنيين فبلغ من عنايتهم بها أن اشتهرت فغزت الأسواق العالمية مصدرة بكميات كبيرة حتى شهرت الميناء التي كانت تصدر منها بإضافة إسمها إليها فأطلق عليها بن (المخا) انظر القاضي أحمد بن محمد المعلمي ، ترويح الأوقات في المفاضلة بين القهوة والقات ، ص٢٠ . وبقيت شجرة البن محل عناية اليمنيين مدة طويلة إلى أن انعكس الأمر فأصبح الإقبال على شجرة القات متزايداً عند اليمنيين عموما ، وفي المقدمة مشايخ الصوفية الذين يعزى إليهم اكتشافها في اليمن أيضا . وقد اقتصر استعمالها في بداية أمرها على مجالس الصوفية . القات في حياة اليمن واليمنيين / مرجع سابق ، ص١٦٠ . و عبدالله الحبشي/ داراسات في التراث اليمني / مرجع سابق ، ص١٤١-١٤٥.
وتكاثر الإقبال عليها بتكاثر المريدين إلى ان نافست القهوة لدى المشايخ المتصوفة ومريديهم ومن ثم حلت محلها واستأثرت بكل المجالس الاجتماعية ، ولم يعد لقهوة البن إلا أوقات تكاد تنحصر لدى كثير من اليمنيين في العصر الحديث قبل وجبة الفطور وأحيانا بعد وجبتي الغداء والعشاء ، لمن يستطيع تناول وجبة العشاء

من معتادي القات ، او بعد أن يرمي بقايا القات المخزون في فمه مباشرة ، في حين حظيت شجرة القات بالساعات الطويلة من بعد تناول وجبة الغداء إلى الساعات الأولى من الليل غالباً ، وقد يجمع كثير من ماضغي القات بين صلاتي الظهر والعصر في وقت الظهر حتى لا يتكلف القيام لأداء صلاة العصر في وقتها وهو منسجم في مضغ القات ، ويؤدي بعض ماضغي القات الصلاة والقات في أفواههم ، وقد دارت حول ذلك مناقشات. أنظر: القاضي أحمد بن محمد المعلمي ، ترويح الأوقات في المفاضلة بين القهوة والقات/ ص٥٣-٥٩.وعبدالله الحبشي/ دراسات في التراث اليمن/ مرجع سابق ، ص١٤٦. وأما صلاة المغرب فتؤجل إلى أن يقضي لبانته من القات المخزون في فمه فيجمعها مع صلاة العشاء، وهذا ما عليه كثير من الناس كما شاهدت ذلك رأي العين ، ولاننسى أن اكثر الاراضي التي كانت مزروعة بالحبوب - القمح والذرة وبعض الفواكه - والبن أيضا قد أصبحت مزروعة بالقات كل هذا حدث ابتداء من منتصف القرن العاشر إلى عصرنا الحاضر ، وفي العصر الذي ندرسه تكونت ظاهرة أدبية يمكن أن نطلق عليها أدب (القهوة والقات) حيث كتبت فيها مؤلفات أدبية . ومن المفيد هنا الإشارة إلى بعض تلك المؤلفات في (القهوة والقات) ، انظرها في محلها من هذه الدراسة . وربما كانت هذه المؤلفات هي الحصيلة الفكرية والأدبية عبر التاريخ منذ ظهور القات والقهوة في بداية النصف الثاني من القرن العاشر الهجري كما سبق. ومع هذه الحصيلة دارت مناقشات حولهما منذ ظهرت هاتان الشجرتان ، وقد حسم الموقف بالنسبة للقهوة بعد مناقشات فقهية وأدبية أشار اليها الحبشي في كتابه دراسات في التراث اليمني ، انظر عبدالله الحبشي/دراسات في التراث اليمني،مرجع سابق،ص١٣٠-١٣١. وأنظر محمد مرتضى الزبيدي / تاج العروس / جـ١٠ ، مادة (القهوة). أما القات فإن المناقشات حوله من جميع الجوانب الشرعية والصحية والاقتصادية والاجتماعية لا تزال حامية ما بين محلل ومحرم من الفقهاء منذ القرن العاشر إلى التاريخ المعاصر ، وما بين مبين منافعه الصحية وأدواءه الاجتماعية من الاطباء وعلماء الاجتماع عبر تاريخه الطويل منذ ظهوره إلى عصرنا الحاضر ، أنظر/ القات في حياة اليمن واليمنيين، مرجع سابق ، ص٢٦٦-٢٧٣ ، ٢٧٦-٢٦٩. وآخر وصل إليه علمنا في هذا الموضوع - عند الاستطلاع للبحث في غير القات - هو تلك الندوة التي اقامها مركز الدراسات والبحوث اليمنية وضمت كثيرا من المتخصصين عقدت هذه الندوة بتاريخ ١٨-١٩/٣/١٩٧٩م، وكان موضوعها (القات كظاهرة اجتماعية)

حضرها لفيف من المتخصصين في مختلف المجالات العلمية من اساتذة علم الاجتماع والتاريخ في جامعة صنعاء وأطباء وأدباء ، ولكن هذه الندوة التي استمر انعقادها لمدة يومين-ان لم تخرج بنتائج ايجابية فإنها اعطت مؤشرا ايجابيا وجادا للدارسة العلمية في هذه العادة وفتحت المجال لندوات علمية واجتماعية قادمة يكون الوصول من خلالها الى وضع حل مناسب لهذه البلوى الاجتماعية بإذن الله.ولقد جدت بحوث بعد تلك الندوة تعالج مشكلة القات لكنها لاتزال إلى عام الناسِ هذا ٩٥-١٩٩٦م لم تر النور في النشر.وعلى كل حال فإن لشجرة القات آثاراً سلبية على المجتمع اليمني من الناحية الصحية والاقتصادية والاجتماعية .

أولاً : الناحية الصحية :

فإنه يخفي حاسة الجوع ويشغل المعدة عن اشتهاء الطعام مما يسبب أمراض سوء التغذية وربما اقتصر ماضغ القات على وجبة واحدة هي طعام الغداء المصاحب للحلبة، وهي الأكلة الشعبية التي تسمى بما يضاف إليها من مواد بروتينية (السلتة)(انظر محمد السيد أيوب"اليمن بين القات وفساد الحكم " سلسلة اقرأ ص٥٦) لأنها تعالج حالات القبض التي تحدث في الامعاء بسبب تعاطيه.

ثانياً : الناحية الاقتصادية :

ان شجرة القات بما تتميز به من سرعة النمو وقلة المؤونة وسرعة حاصلاتها . طغت على كثير من المحاصيل الزراعية الأخرى وفي المقدمة شجرة (البن) لأن شجرة القات لاتنمو الا اذا زرعت في تربة خاصة وأجواء مناخية ملائمة هي نفس التربة والأجواء الملائمة لنمو شجرة (البن) مما جعلها تدحر شجرة البن وتحل محلها لسرعة محصولها وكثرة الريع المادي ، حيث يكونِ محصولها في السنة عدة مرات وتستهلك محليا ، وبهذِا - فقدت اليمن مورداً هاماً من موارد العملة الاجنبية التي كانت تتدفق عليها ثمنا (لبن المخا) الشهير في الاسواق العالمية ، أنظر السيد أيوب ، اليمن بين القات وفساد الحكم ، مرجع سابق ، ص٨٤ . أضف إلى ذلك الاقتصاد الأسري فان مايستهلكه أحد أفراد الأسرة في القات يومياً يكفي لاطعام الاسرة كلها يوميا .

ثالثاً : الناحية الاجتماعية :

فإن للقات آثاراً سلبية وبعض الآثار الإيجابية فمن آثاره السلبية على المجتمع:

١- ارتفاع اسعار ربطة القات في أكثر أيام السنة يؤدي إلى قصور الإنفاق على الاسرة طعاما وكساء.

٢- قد يقترن تعاطي القات وادمانه بالادمان على تعاطي الرشوة لدى الكثير من موظفي الدولة - لاسيما أصحاب المرتبات القليلة فهم يرتشون ليوفروا قيمة القات اليومية ، لاسيما من لايكون له وازع من ضمير وخوف من الله تعالى - وهذا الصنف هو الصنف الغالب من موظفي الدولة وبعض المسئولين المتهورين - ممن مرنوا على الرشوة كعادة قبيحة .

٣- يضيع وقت مدمن القات في تعاطيه بما لايقل عن اربع ساعات إلى ست ساعات يوميا ، تسير هذه الساعات سدى ، في جلسة القات لاسيما عند العامة ، وبعض المدمنين يصاب بالأرق فلا ينام طوال ساعات الليل ، وهات مايسببه السهر من انقباض وانطواء واكتئاب ... الخ بسبب تعاطي القات .

٤- وإذا كان للقات من الايجابيات فانما هي في تلك المجالس الخاصة - إن كان المجتمعون فيها على مستويات علمية وأدبية متقاربة ، فانهم يتجاذبون أطراف الحديث ابتداء بالنكت الخفيفة في أول جلسة المقيل وانتهاءً بمناقشة موضوعات جادة تشبه إلى حد ما الندوات الثقافية الاجتماعية والدينية والاقتصادية والسياسية، وتدار في هذه المجالس مناقشات حول القات نفسه ، وهذه المناقشات قديمة قدم القات ذاته منذ القرن العاشر الهجري بعد ظهوره وانتشاره وحكم الإمام شرف الدين بحرمته ، وتراجعه عن فتواه في تحريمه ، كان ذلك بعد نقاش مع علماء عصره في هذه المجالس القاتية ، ومن علماء عصره ولده عبدالله بن شرف الدين وقد كان أحد العلماء الذين سلكوا طريقة التصوف ، انظر يحيى بن الحسين ، طبقات الزهر في اعيان العصر. وله قصيدة تعد من أقدم مانظمه المتصوفة في وصف شجرة القات مطلعها :

أدر غصون يواقيت من القات   زبرجديات أوراق وريقات

الخ القصيدة (انظر عبدالله الحبشي، المرجع السابق ص١٤٤-١٤٥)، التي سلك فيها مسلك التصوف في وصف القات وقد عزى بعض المؤرخين أول استعمالها واكتشافها إلى المتصوفة لأنها تطرد النوم وتساعد على الذكر والأنشاد الصوفي .

٥- ومن آثارها الأدبية بعض المؤلفات وماسيأتي من نماذج إجتماعية تصف القات ومجالس القات ، إلا أن من يطلع على شعر القات في اليمن يجده شبيهاً بشعر

المناقضات في العصر الأموي ، لأنه يعبر عن وجهات نظر متناقضة ، مابين مؤيد يذكر محاسن شجرة القات ، ومعارض يذكر مثالبها ، مما يدل على أن شجرة القات ظلت منذ ظهورت إلى اليوم هي شغل الناس في مجالس القات وغير مجالس القات ، ولايزال التوسع في غرسها جاريا في أخصب أراضي اليمن ، ولاتزال بحاجة إلى الدراسة الجادة والبحث الاجتماعي الذي يمكن أن يضع النقاط على الحروف بالنسبة لقلعها واستبدالها بشجرة البن والحبوب والفواكه مما يعود نفعه على المجتمع اليمني في العصر الحديث ، لأن كل مااطلعنا عليه من الكتب التي تحدثت عن القهوة والقات لم تكنِ موفية للموضوع حقه وان حظيت (القهوة) بالبت من حيث الحل والحرمة شرعاً فقرر العلماء بعد اختلافِ (إباحتها) (الحبشي ، المرجع السابق) ، ولم تطل مناقشة (القهوة) كما طالت مناقشة (القات) عند الفقهاء ، ولأن القهوة والقات وجدا في عصر واحد ، فقد وصل الى ابن حجر الهيثمي المصري خبر القهوة والقات فأجاز القهوة بالتجربة ، لكنه ربما لم يتمكن من نفس التجربة بالنسبة للقات فبقى متحيراً لأنه وجد الفتاوى من علماء زبيد مختلفة بعضها يبيح القات وبعضها يحرمه ، الأمر الذي حمله على أن يؤلف كتابه المذكور آنفا (تحذير الثقات من استعمال القات) – لكنه فيما يبدو لم يجزم بحله أو بحرمته ، تعرف ذلك من عنوان الكتاب ، فإنه لم يحذر إلا الثقات ، وربما قصد (بالثقات) مشايخ الصوفية الذين يعزى اليهم أنهم أول من اكتشفه وأول من استعمله كما سبق ، حتى فتوى الإمام شرف الدين التي تفيد أنه حكم بحرمته فان المؤرخ زباره يقول أنه رجع عنها عندما علم أن تناولها لايغير ،وأنه أحلها وكان يتناولها بعدئذ ،وهكذا استمر النقاش حول استعمال القات منذ ذلك التاريخ ولايزالون مختلفين(أنظر القات في حياة اليمن واليمنيين، مرجع سابق ، ص٥٣-٧٥ و ٢٧٥-٢٧٨).

رأي الباحث :

وإذا كان لي ابداء الرأي في هذا الموضوع فانني لاأرى من المصلحة اطلاق الكلام على عياهيمه .

فبدلا من الخوض في تحريم شجرة القات ومقارنتها بمفعول الخمر والأفيون والحشيشة ، وكل المخدرات(سيد ايوب،مرجع سابق ص٥٦) ، كما يفتي البعض، بل ذهب بعض الكتاب في العصر الحديث إلى الحكم بأن القات قبل الخمر وبعد

الافيون والحشيش في درجة التخدير(نفس المرجع) ، ومع احترامي لرأيه – الذي بناه على تجارب لبعض المستشرقين– وأثبت بتناقض واضح أن مفعول القات الحقيقي غير معروف علمياً حتى كتابته هذه السطور(نفس المرجع)، فانه رأي خاطئ في الحقيقة والواقع ، لأن القات لم يكن مخدراً وانما هو منبه لايزيد في اغلب الأحيان على درجة التنبيه الموجودة في الشاي والبن ، ومع احترامي لنبل المقصد الذي نتغياه جميعا – وهو ابعاد اليمنيين عن تناول القات ، لكن الحكم الشرعي من غير أهله له خطره – لاسيما عندما يأتي مدعماً بوجهة نظر يحسبها علمية ، والامر ليس كذلك، لأننا في هذا سنحكم على الشعب اليمني بأنه يرتكب جريمة كبرى كل يوم ، مع أنه أكثر شعوب العالم التزاما بالإسلام ، وبدلاً من الخوض في تحريمه بدون دليل شرعي لاسيما وهو بعيد عن التخدير – الأمر الذي جعل العلماء لايتفقون على تحريمه منذ ظهوره إلى اليوم – بدلاً من ذلك كله نحاول إقناع الشعب اليمني – الذي يتمنى كل فرد فيه الابتعاد عن القات بوسائل تثقيفية، ونطلب إلى جامعة الدول العربية أن تتعاون مع الحكومة اليمنية بايجاد تعويض للمواطنين اصحاب أراضي القات وضمان دخله بعد قلعه وغرس شجرة البن والفواكه بدلا عنه ، حتى يبدأ استثمارها على حسب مايقرره خبراء الزراعة ، ويكون البدء باراضي الدولة ثم ايجاد نواد للثقافة في كل انحاء الجمهورية ، وبذلك نستطيع التغلب على هذه المشكلة الاجتماعية خلال ثلاث أو أربع سنوات على الاكثر ، لأن اليمن حكومةً وشعباً يحاول التخلص من هذه الشجرة بأية وسيلة ممكنة، أما اصدار القرارات دون دراسة عميقة للنتائج المترتبة عليها ،واصدار الأحكام بتحريمه بدون علة شرعية واضحة فهذا غير مفيد لأن ذلك يزيد المجتمع اليمني إصراراً على تناول شجرة القات وبهذا نكتفي سائلين الله أن يعصم شعبنا اليمني من هذه الآفة السحرية .

ولقد سبق الحديث عن هاتين العادتين بشيء من البسط – وهنا نرى ان نقدم لكل منهما توطئة موجزة لإيراد مايخصها من بعض النماذج الشعرية – فأما القهوة – فلقد حظيت باهتمام اليمنيين منذ ظهورها في القرن التاسع – كما جاء عن العيدروس في كتابه – إيناس الصفوة بأنفاس القهوة ، والمعلمي في كتابه / ترويح الاوقات في المفاضلة بين القهوة والقات ص ٣٧ – وبعد انتشارها مع القات زراعة واستعمالا في القرن العاشر كما سبق – حيث دار حول القهوة نقاش علماء زبيد وحضرموت – وانتقل الى علماء مكة في الحجاز والأزهر في مصر – وبعد نقاشها في هذه الحواظر العلمية – اتضح حلها ،وظهر أنه لاشبهة فيها من سكر ، وكانت

حصيلة فتاوى العلماء في موضوع قهوة البن عدد من المؤلفات أشرنا اليها آنفا – ومن ثم حظيت بإقبال الخاصة والعامة – الأمر الذي جعل الفلاح اليمني يقبل على غرسها وحمايتها واستثمارها وبالتالي قامت الدولة خلال القرن الحادي عشر ومابعده، بتصديرها إلى الأسواق العالمية كما جاء في أكثر من مصدر – مثل – المعلمي – ترويح الأوقات – حاشية ص٢٠ و هانز/ اليمن من الباب الخلفي ص١٩٠-١٩٢.

وكان للشعر دوره في الحديث عن هذه الظاهرة التي اضحت عادة اجتماعية يمنية صوفية إنسانية في وقت واحد.

فكما اعتنى اليمنيون بصناعتها وتكوين مجالسها فقد اعتنى بعض شعرائهم بذكرها وتفننوا في وصفها فتناولوها من جوانب عديدة ، فهذا تناولها بالتحريم في بداية أمرها وذلك بالتحليل وثالث وضح ما تحويه من فوائد صحية ورابع صار يتغزل بها مستعيضا بها عن الخمر ، والبعض جعل منها موضوعاً لترويض القول في المطارحات البيانية .

ففي الرد على تحريم القهوة أيام الأخذ والرد في ذلك مثلا يقول أحد المتصوفة يخاطب أحد مريديه:

أراك تصغي إلى قول الذي جهلا ... من بعد أن كنت محسوبا من العقلا

يبدو ان هذا المريد كان في جانب من يقولون بتحريم القهوة لذلك يرد عليه الشيخ بقوله:

وقلت قهوة قشر البن قد حرمت ... ولم تجد أبدا في شربها خللا

اتعبت نفسك فيما لا يفيد فلا ... تكن بغير الذي يعنيك مشتغلا

الحبشي ، دراسات في التراث اليمني ، ص١٢١ . وقد نسب بعض المؤرخين اكتشاف القهوة والقات إلى الشيخ الصوفي علي بن عمر الشاذلي ، هو الشيخ الصوفي علي بن عمر بن دعيسن الشاذلي) وقد كانت نسبته إلى الشاذلية التي تنسب إلى الشيخ أبي الحسن علي بن عبدالله الشاذلي المتوفي ٦٥٦هـ لأنه من أوائل من اسس الطريقة الشاذلية في اليمن بعدما رحل إلى بيت المقدس ومصر واجتمع في مصر بالشيخ ناصر الدين أحد أعيان الشاذلية في مصر ، ولما رجع إلى اليمن نشر الطريقة الشاذلية فيها . ت٨٢١ هـ انظر الحبشي / الصوفية والفقهاء في اليمن ، ص٣٥ والمعلمي ، ترويح الأوقات /٣٣/حاشيه . فعلى الرغم من أن رواية نسبة ظهور القهوة في اليمن إلى الشاذلي المذكور تعتمد على رؤيا صوفية كما هو دأب

المتصوفة في رؤيا النبي ﷺ - أورد قصة ذلك الأستاذ الحبشي في كتابه القيم دراسات في التراث اليمني -.

نقلا عن الشيخ الصوفي عبدالرحمن بن محمد العيدروس في كتابه (إيناس الصفوة بأنفاس القهوة) مخطوط . فعلى الرغم من أن هذه القصة من صنع الخيال الصوفي - إلا أنها شاعت أكثر من غيرها ، الأمر الذي جعل الشبزي من صوفية اليمن في القرن العاشر الهجري يقول على لسان الشاذلية (القهوة) في المناظرة بينها وبين القات بأسلوب الشعر العامي فبعد حديث القات عن نفسه أجابت عليه القهوة:

جوبت القهوة فنوني أقدم والفاتحه لي من كل صبح تنظم
الشاذلي شيخي العفيف الكرم واطلب لأهل الفن يعادلوني

إلى أن يقول على لسان القات:

القات أجاب كلين يلوق نفسه وانا غصوني من يقول بكأسه
هو زينة البستان بوقت نعسه وأجمع السادات يجالسوني
الشاذلية جوبت وقالت الفن عاداتي بكل حاله
لا سكر في شربي ولا بطالة حتى قضاة الشرع يشربوني

إلى آخر هذه المناظرة - القات في حياة اليمن ، ص١٦١-١٦٣ . وربما كانت هذه الرواية في نسبة القهوة إلى الشاذلي المذكور سببا لإطلاق البدو في سيناء و الصحراء الشرقية بمصر اسم (الشاذلي) على القهوة كما جاء في مجلة الدوحة - العدد السابق وبنفس التاريخ مقال ، من تاريخ القهوة ، للكاتب درويش الفار ، ص٨٠ .

وقد جعل الشاذلي المذكور من حروف (القهوة) معاني للقوة والهدى والوداد والهيام ، فقال:

قهوة البن يا أهل الغرام ساعدتني على طرد المنام

إلى أن يقول:

قافها القوة والهاء الهدى واوها الود والهاء الهيام
لا تلوموني على شربي لها إنها شرب لسادات كرام

الحبشي ، دراسات ، ص١٣٥. واذا كانت القهوة خلال القرن التاسع محدودة الانتشار لدى بعض المتصوفة ، فقد توسع انتشارها في بداية النصف الثاني من القرن العاشر - يحي بن الحسن / غاية الأماني ، جـ٢، ص٦٨٩ .

وعم اليمن كلها شمالا وجنوبا وشرقا وغربا حتى وجدنا من يضع تعليمات

لطبخها مثل الشاعر الحضرمي الطيب عبدالله بامخرمه ت٩٥٢ هـ في منظومة من ثلاثين بيتا - الحبشي ،دراسات ، ص١٣٢-١٣٤ . ومن ينظم في فوائدها الطبية مثل الشاعر الزبيدي حمزة الناشري ت ٩٧٠ هـ ومن غير اليمنيين أيضا ، من صار يذكر فوائدها الطبية مثل الطبيب الأنطاكي - داود الأنطاكي في كتابه (تذكرة أولى الألباب الجامع للعجب العجاب) جـ١، ص٧٦ وله كتب في الطب أخرى ت ١٠٠٨ هـ . وهو الذي ذكره صاحب تاج العروس في استدراكه على الفيروز آبادي في القاموس المحيط - تعريف (البن ، بضم الباء، حيث عرف صاحب القاموس القهوة بأنها (الخمر) وسميت بذلك لانها تقهي صاحبها عن الطعام ، و (اقهى) دام على شرب الخمر) . الفيروز آبادي / القاموس المحيط ، جـ٤ ، ص٣٨١، مادة قهوة . ولم يتطرق صاحب القاموس المحيط للحديث عن قهوة (البن) لأنها لم تكن موجودة في وقته حيث توفي ٨١٧هـ ولم تكن شجرة البن قد ظهرت ولا عرفت بعد ، في حين أنه اقتصر على الاصل اللغوي في تعريف القهوة كما أشار الزبيدي في تاجه - انظر محمد مرتضى الزبيدي ، تاج العروس ، جـ١٠، ص٣٠٨، مادة القهوة. وقد أضاف إلى هذا الأصل تعريفا جديدا للقهوة فقال "قلت - هذا هو الأصل في اللغة ، ثم أطلقت على مايشرب الآن من البن ثمرة شجر باليمن ، تقدم ذكره في (النون) وفي حرف النون يزيد الأمر وضوحا في تعريف (البن) بضم الباء فيقول: "بن ثمر لشجر باليمن يغرس حبه في آذار وينمو ويقطف في آب ويطول نحو ثلاثة اذرع على ساق في غلظ الإبهام ، ويزهر أبيض، يخلف حبا كالبدنق ، واذا تقشر انقسم نصفين "لتجفيف الرطوبات والسعال والبلغم والنزلات وفتح السدد وادرار البول") وقد استفاد المعلمي من هذه المعلومات الطبية فضمنها مقامته فجعل القهوة تفخر بهذه الفوائد على القات. المعلمي المصدر السابق/ ٣٩ وان جانبه الصواب في نسبتها إلى الشيرازي . ويختم الحديث عن البن بقوله "وقد شاع الآن استعماله بالقهوة اذا حمس وطبخ" الزبيدي ، تاج العروس ، جـ٩ ، ص١٤٥ ، مادة (بنن) وقد ظل شعر القهوة والقات في القرن العاشر محصوراً في اربطة أو زوايا المتصوفة . وكذلك نجد في أوائل القرن الحادي عشر من المتصوفة في زبيد من قال في القهوة وأكثر مثل الشاعر حاتم الأهدل ، ت ١٠١٣ هـ وغيره من شعراء زبيد وحضرموت ، أما شعراء عصر البحث ، فلقد تفننوا في وصف القهوة وصفا يغلب عليه الطابع البياني اللغوي ، وبذلك بدأ تحول الأسلوب الوصفي للقهوة من المسحة الصوفية إلى المسحه اللغوية ، وسبب ذلك - فيما يبدو - أن القهوة بعد انتشارها

غرسا واستعمالا في القرن الحادي عشر وما بعده ، لم يعد استعمالها مقصورا على أربطة وحلقات التصوف ، بل انتشر لدى الخاصة من الفقهاء والأدباء الصوفية ، ولدى العامة أيضا ، لاسيما بعدما حصلت على فتاوى علماء زبيد وحضرموت في اليمن وعلماء مكة في الحجاز وعلماء الازهر في مصر بحلها كما سبق ، فلم يأت شعراء أواخر القرن الحادي عشر وما بعده – من غير المتصوفة – الا وقد حسمت قضية (قهوة البن) من حيث الحل والحرمة ، فلم يخوضوا في هذا الوادي ، وانما خاضوا في وصفها من جوانب أخرى غالبها في التشبيهات والتضمينات والجناس فصاروا يقيمون في تشبيهها مسابقات حتى اجتمع منها أكثر من خمسمائة بيت لشعراء من بيت اسحاق ومن تبعهم ، وجمعت في كراس لطيف كما يقول الحوثي صاحب نفحات العنبر / مخطوط ، جـ١ ، ق٧٥ – بعنوان (سلافة النشوة في تشبيه القهوة) وأغرم غيرهم من الشعراء في تشبيهها في الفنجان يعلوها المسك كسلاسل ذهبية وفضية – إلى آخرتلك التشبيهات البيانية– وهؤلاء الشعراء هم علماء أدباء أجلاء – إلا أنهم من عشاق القهوة من غير المتصوفة لهذا فلقد اقتصروا على التشبيهات البيانية مما جعلنا نرجئ الحديث عنهم إلى دراسة مستقلة.

أما القات فقد تزامن ظهوره مع البن في ظرفين متحدين زمانا ومكانا ، فأما الزمن فهو منتصف القرن العاشر الهجري وبالتحديد ٩٥٠ هـ وأما المكان فهو اليمن، قد يكون في زبيد ، في صنعاء ،في حضرموت في هذه المدن مجتمعة ، على اختلاف في الروايات ، والمهم انهما ظهرتا في اليمن في وقت واحد – وإن كان وجودهما في اليمن قبل ذلك ، إلا ان انتشار شجرتهما غرسا واستعمالا كان في التاريخ المذكور، انظر يحي بن الحسين ،غاية الأماني ، جـ٢ ، ص ٦٨٩. وكان الحظ في وقت ظهورهما وبعده بزمن لقهوة البن ثم انحسرت شجرة البن أمام سيل جارف من إغراء غصون شجرة القات للمجتمع اليمني فرجحت كفة شجرة القات في مساحة الأرض الزراعية من جانب ، وفي المساحة الزمنية من جانب آخر ، أما المساحة الاجتماعية فإن المجتمع لا يزال يستعملها يوميا بلا انقطاع ، الا ان الزمن الذي استأثرت به شجرة القات من اربع إلى ست ساعات يوميا ، ثم الإعداد للجلسة القاتية في اجتماعات متعددة في المدينة والقرية ، جعل الإقبال على توسيع زراعة القات للوفاء بمتطلبات الإستهلاك المحلي يوميا أكثر ، اضف إلى ذلك ما تتمتع به شجرة القات من سرعة النمو بلا كلفة كبيرة ، ثم سرعة إستغلال زراعتها بمدة وجيزة من أول غرسها وعطائها الذي لا يقل عن أربع مرات في السنة الواحدة ،

كل هذه العوامل جعلت لشجرة القات مزايا لدى المجتمع اليمني ، مما ادى الى الاقبال عليها وانحسار شجرة البن عن التصدير إلى الأسواق العالمية ، فلم تعد كما كانت عليه قبل طغيان شجرة القات عليها .

وإذا كان بدء استعمال البن يعزى الى المتصوفة ، فكذلك بدء استعمال (القات يعزى - ايضا - الى المتصوفة ، وما دار من خلاف بين العلماء في قضية الحل والحرمة في قهوة البن ، فلقد دار نفس الإختلاف بالنسبة للقات ، الا ان موضوع قهوة البن حسم في وقته كما أسلفنا ، وأما قضية الإختلاف في تحريم القات أو حله فإنها لاتزال قائمة إلى يوم الناس هذا "ولا يزالون مختلفين" وكما كان للمتصوفة بدء استعمال القات ، فلقد كان لهم السبق في الدعوة إلى تناوله بذكر محاسنه وغض الطرف عن مساويه ، فأول من قال الشعر في وصف القات هم المتصوفة ومن أقدم النصوص التي تصف القات بعد ظهوره وقبل انتشاره بصورة عامة قصيدة للشاعر الصوفي عبدالهادي السودي ت ٩٣٢ هـ في قوله:

القات يجلب للأرواح أفراحا — ويورث القلب تنويرا وإصلاحا

إلى أن يقول فيها :

هذا وكم فيه من نفع لآكلـه — دينا ودنيا فكن للقات مداحـا

المعلمي ترويح الأوقات في المفاضلة بين القهوة والقات . ويليه الشاعر الصوفي عبدالله بن الإمام شرف الدين ، ترك الإمارة التي كان والده الإمام شرف الدين عينه للقيام بها فرفض وانقطع لأعمال التصوف ، على الرغم من أن والده المذكور يناصب المتصوفة العداء كما أسلفنا - لهذا قطع عنه والده ما كان مقررا له فلم يكترث بذلك وبقي مخالطا لرجال التصوف منعطفا معهم للذكر حتى تراجع والده وأجرى له ما كان مقررا له توفي ٩٧٣هـ . أنظر يحي بن الحسين ،طبقات الزهر ، ص١٧٥. وكأن ابنه الشاعر محمد بن عبدالله شرف الدين احتذا أباه فصار يدافع عن المتصوفة ويرد على الإمام القاسم هجومه على متصوفة الأتراك كما سبق - وفي أولى القصائد القاتية المشهورة التي نالت إعجاب بعض شعراء القرن العاشر وما بعده فخمسها أكثر من شاعر يقول فيها الشاعر الصوفي عبدالله بن شرف الدين يصف شجرة القات من المطلع:

أدر غصون يواقيت من القات — زبرجديات أوراق وريقـات

يجلو تناوله قلبي ورؤيتـه — طرفي وتحلو به حالي وأوقـاتي

قلوبه تحمل الأسرار تودعها — قلوبنا ثم تسرى في السريرات

براق معراج قلبي حين يصعده   جبريل قلبي إلى أعلى السماوات

وأكل القات عنده شفاء لأمراض القلوب والأجسام ونافع في الدين والدنيا :

كُلْه لما شئت من دنيا وآخرة   وجلب نفع ودفع للمضرات

وأكلة منه قال المرشدون بها   تنوير سر اعتكاف الأربعينات

والقات سلم يتخذه الشاعر ليصعد به إلى سماء النظر والفكر في ملكوت الله فيذهب الرين عن مرآة فكره فتكون جلية صافية .

فما أردت ارتقاءً في سما نظري في الكون ألا جعلتُ القات مرقاتي

عبدالله الحبشي ، دراسات في التراث اليمني ، ص١٤٤-١٤٥ . إلى آخر القصيدة ، وهي كماترى مليئة بالمعاني الصوفية التي فتحت للشعراء مجال القول في وصف القات ، وقد حظيت بأكثر من تخميس على الرغم من ركتها ، لكنها كانت بمثابة الدعاية لشجرة القات حتى خمسها أو قل ، ربعها عدد من الشعراء منهم أخوه الأمير علي بن شرف الدين ت٩٦٣ هـ وممن خمسوها من شعراء القرن الثاني عشر الشاعر الصوفي الحسين بن علي المتوكل اسماعيل ت١١٤٩ هـ بقصيدة مطلعها:

يا قدس قلبي ويا محراب ميقاتي ونور عقلي في حال المناجات

بروح روحك يا راحي وراحاتي   أدر غصون يواقيت من القات

الحبشي ، دراسات في التراث اليمني ، ص١٤٨. والشاعر أحمد بن حميدين بقوله:

يا من علاما على زهر السماوات   ومن سمى سما أعلى المقامات

بروح روحك يا راحي وراحاتي   أدر غصون يواقيت من القات

الحبشي ، المرجع السابق – وغير ذلك من التخميسات والتشطيرات التي حظيت بها هذه القصيدة باعتبارها من أولى القصائد القاتية لشاعر صوفي بارز مثل الشاعر عبدالله بن شرف الدين ، وقد أكثر شعراء التصوف في القرن العاشر وأول القرن الحادي عشر من ذكر القات والإشادة به وبمجالسه في مقدمتهم من شعراء (زبيد) الشاعر الصوفي حاتم الأهدل ت ١٠١٣ هـ . فالقات عنده قوت للأولياء يذهب عنهم الملل، ويبعث في نفوسهم النشاط ، ويعينهم على الذكر في الليالي الطوال:

أعطني ربطة من القات خضراء   سرها يا سري بالسر أسرى

يقبض الهم بسطها في يقين   ويعيد القلوب بالذكر سكرا

إن غدا الخاطر الردئ على النفـ   ـس فكله تعتاض فكرا وذكرا

فهو قوت للأولياء فتحقـــــق قولي واستفتح الذكر واقــرا
يذهب الهم والسآمة والغــــم ويجري النشاط بطنا وظهــرا
وبه القوم يقطعون الليالـــــي في ابتهاج فكرا وذكرا وشكرا

حاتم الأهدل ، الديوان مخطوط ق/٦٥. وفي قصيدة أخرى يصف حالته الصوفية مع القات فيقول:

يجلو تناوله قلبي ورؤيتــــه طرفي ويحلو به حالي وحالاتي

يستمر في وصف حالته مع القات لونا ، وما يودعها من الأسرار حتى يرقى به إلى أعلى السماوات وما ناله من أنوار قدسية في مصابيح المشكالة إلى أن يأخذ معنى السودي المذكور آنفا فيقول:

كله لما شئت من دنيا آخره وجلب نفع ودفع للبليات

المعلمي ، ترويح الأوقات ، ص٣٥. وقد كان لتلك القصائد الصوفية القاتية دور كبير في إقبال المجتمع اليمني عليه والتجمع في المجالس الصوفية للسماع والذكر وتناول القات منذ ظهوره حتى اليوم .

وقد نظم بعض شعراء العصر في القات شعرا منوع الأسلوب غالبه مقطوعات من بيتين أو أكثر (ملحوظة) :

مما يلاحظ – أن المتصوفة كانوا هم أول من تعود على – مضغ القات للإستعانة به على الذكر كما أسلفنا وقالوا فيه شعرا ونثرا أكثر من غيرهم إلا أننا نجد بعض أقطابهم لم يتعرضوا لذكر القات من قريب أو بعيد مثل قطب الارشاد عبدالله علوي الحداد ، تبحث في شعره ونثره فلاتجد إشارة الى القات . وقد عبر غالب الشعراء بمواهبهم الشعرية والنثرية عن موضوعات مختلفة لاتخلو من ذكر القات.

وكأني بهذا القطب الصوفي – قد ترك القات وذكر القات تزهداً خشية أن تكون فيه شبهة من تغير ذهنه الصوفي الخالي من الشيات ، أو أنه استغنى عنه بما يجد من نشاط في نفسه لذكر الله دون أن يستعين على ذلك بأية وسيلة – لاسيما وأنه المشهور بالمثابرة والتوبة والندم والصبر وكأن تلك المعاني صارت جبلة نفسه لكثرة السلوك والدأب والصبر – تلقائيا دون اللجوء الى وسيلة من وسائل التنبيه – القهوة أو القات أو غيرهما – لكن قطب الإرشاد يكاد ينفرد عن متصوفة عصره بعدم ذكره القات في شعره .

أما غيره فلقد عبر الكثير عن ذلك ودعوا إليه لما فيه من تنبيه للذكر و السماع وتنشيط الذهن .

- والصبر - عندهم (من أكبر المقامات التي يعولون عليها من بداية الطريق) ولهم فيه حديث يدل على بصرهم بحركات النفس والوجدان(٩٧) - والفقر مقام يحرص عليه الأتقياء لأنه يروض النفس على الرضاء بالقليل ويبعدها عن الطمع ويسمو بالروح ويقوي النفس على تحمل مشاق الرياضة ، كل ذلك إن لازمها الصبر ، فالفقير الصابر يكون متوجا بالقناعة - والقناعة كنز لايفنى - قيل لأبي يزيد البسطامي بم وصلت ؟ فقال " جمعت أسباب الدنيا وربطتها بحبل القناعة ووضعتها في منجنيق الصدق ورميت بها إلى بحر اليأس ، فاسترحت "(٩٨).

وللفقر شأن لدى متصوفة اليمن يحدثنا التاريخ عن الشريف محمد بن علي المقدم ت ٩٥٠هـ أنه كان ذا مال وفير وجاه كبير ، فلما لبس خرقة التصوف ترك ماكان عليه واختار الفقر على الغنى ، فلما عاتبه بعض مشايخه من علماء حضرموت ، رد عليهم بقوله " الفقر فخري وبه أفتخر وعلى النفس والشيطان انتصر)(٩٩) وفي (زبيد) نجد الشاعر الأهدل ت ١٠١٣هـ يصف الفقر الصوفي بما تطيب له نفوس كل الفقراء حين يقول :

خلعة الفقر حلةٌ يكتسيهـــا   أهل بيت الهدى رفاق الكمال

إلى آخرها(١٠٠). انظر ديوان حاتم الأهدل مخطوط مصور - لوحة ٥٠ .

- وفي الخلوة أنس بالله وبعد عن شهوات النفس وأطماعها مما يرغب بذكر الله فتخبت له القلوب . والذكر من وسائل المتصوفة الموصلة الى الهدف الأكبر - وهو مقام الوصول أو الشهود .

٢- الصبر :

فالصبر عند الشاعر محمد بن الهادي بن محمد بن علي - انظر ترجمته بإيجاز في فهرست المصادر والمراجع رقم (١٠١) - فيه قرار العين في كل الأمور وسره مصباح يُجَلّي عن النفس ظلام الكروب مثل النهار يجلي سواد الليل :

فصبراً تلق إما رمت أمرا   قرار العين بعد الإصطبار

فسر الصبر مصباح تجلى   كمثل الليل يجلي بالنهار(١٠٢)

انظرها في /ابن ابي الرجال مطلع البدور جـ٤ لوحة ٢٧٣ . والصبر عند الشاعر علي بن الحسين النعمي . انظر له ترجمة موجزة في فهرست المصادر والمراجع رقم (١٠٣) - مناط للفوز ، فهو المعين على الفوز بالخلال العظيمة ، يقول ضمن حديثه عن كتاب شرح الازهار الذي ضم مسائل العبادات والمعاملات في الفقه

الزيدي بهذا الأسلوب الصوفي يوصي بالصبر فيقول :

والمعاني مهورهن مغـــان وارادات عن صفوة القدوس
وجليس مذاكر في رشـــاد خير خل وصاحب وجليس
فإذا لم يكن فصحبة سفـــر هي عند اللبيب خير أنيس
واستمدوا فضلا من الله يأتـــ يه نور يفوق ضوء الشموس
واستعينوا بالصبر كيما تفوزوا بخلال عظيمة النامـــوس(١٠٤)

انظرها في خلاصة الأثر – للمجمى جـ٣ ص١٥٣ .

وهذا الشاعر عبدالله بن العلوي الحداد الذي أكثر في موضوع التصوف وأجاد، نستمع إليه يمد نَفَسَه بنَفَس البوصيري في مخالفة النفس واتهامها في قول البوصيري :

وخالف النفس والشيطان واعصهما وإن هما محضاك النصح فاتهم

يقول الحداد المذكور في هذا المعنى:

وخالف النفس واستشعر عداوتها وارفض هواها وما تختاره تصب

وبالمقابل يحث الحداد على الصبر بما يشبه الحكمة فيقول:

وحالف الصبر واعلم أن أوله مر وأخره كالشهد والضرب(١٠٥)

وله في الصبر حديث يدل على بصيرة وخبرة في النفس الإنسانية ، نستمع إليه يحدثنا عن المحن التي واجهها بالصبر ولم يجزع ، لأن الجزع يزيد الضرر ، ويحرم صاحبه من جزاء الصابرين عند الله سبحانه . فيقول :

وكم من محنة كابدتها وبليـــة إلى أن أتانا الله بالفتح والنصـــر
صبرت لها حتى انقضى وقتها الذي به أقتت في سابق العلم والذكـــر
ولو أنني بادرتها حين تنقضـــي بما تقتضيه النفس في حالة العســر
من الجزع المذموم والغم والأســى لكنت قد استجلبت ضرا إلى ضري
وما جزع الإنسان في حالة البــلاء سوى تعب في الحال يذهب بالأجر

لهذا يوصي بالصبر عند البلاء وبالشكر عند النعم فيقول:

اذا ما ابتلاك الله فالصبر حقه عليك وإن أولاك فالحق في الشكر

وما الدنيا إلا موطن البؤس والشرور ، وإذاً فلا بد للإنسان من ملازمة ... الصبر طول حياته :

ومن عرف الدنيا تحقق أنها بلا مريه مستوطن البؤس والشر
فلا بد للإنسان طول حياته وما دام فيها من ملازمة الصبر(١٠٦)

ومن رياضة النفس مداومة الذكر في كل حين سرا وجهرا ففيه نور الله الــذي لا

يحظى به إلا الصابرون :

وإن رمت أن تحظى بقلب منــور نقى من الأغيار فاعكف على الذكر
وثابر عليه في الظلام وفي الضيـا وفي كل حال باللسان وبالســـــر
فإنك إن لازمته بتوجـــــــــهِ بدالك نور ليس كالشمس والبــدر
ولكنــه نــــور مــن اللــه واراد أتى ذكره في سورة النورفاستقرى[١٠٧]

ولكن هذا النور لا يأتي إلا برياضة وتعب وجد وصبر حتى تحل في فسيح العلا:

وبالجد والصبر الجميل تحل في فسيح العلا فاستوصى بالجد والصبر[١٠٨]

وقد أكثر الشاعر - كما أشـرنا - فلـه في الصـبر شعر كثير تتضمنـه قصائده المطولة والمقطوعات بالشعر الفصيح ، وله كثير من القصائد العاميـة منهـا في الصبر قوله يطلب من المريـد المبـادرة والمخـاطرة والصـبر على المشـاق لقمـع الهوى بهـذا التوشيح ذي الأسلوب العامي الفصيح في آن واحد :

على بساط العلم والعبــــاده والغيب عندي صار كالشهـــــاده
هذا لعمري منتهى السعـــاده سبحان ربي من رجاه ما خاب توشيح
يا طالب التحقيق قم وبـــادر وانهض على ساق الهمم وخاطـــر
واصبر على قمع الهوى وصابر واصدق ولا تبرح ملازم البـــــاب[١٠٩]

وهذا الشاعر علي عبدالله السقاف يحن إلى العقيق وحاجر مكاني ذكريات محبوبه الذي رمز له بمي ، يهنئ من حظي بوصلها فشاهد ما يحظى به الصابرون:

أيا صاحبي ان كنت عوني وناصري فهيا بنا نحو العقيق وحاجـــز

إلى أن يقول:

فمن لي بأن أحظى بــــــــزورةٍ ولو مزقوني بالسيوف البواتــر
هنيئا لقوم قد حظوا بوصاهـــــا وقد شاهدوا ما لايرى بالبصائر
من العز والقدر الرفيع ونعمـــــة معجلة يحظى بها كل صابـــر[١١٠]

وهذا الشاعر عمر بن عبدالرحمن البار[١١١] يوصي قلبه بالصبر على ما قضاه الله في علمه السابق واللاحق مرغبا له بالجنة التي شيدت للمتقين فيقول:

يا قلب أن الصبر امر يحمــد فاصبر هداك الله فيمن يرشد
واعلم بأن لله جل جلالـــــه قاضٍ بما قد كان أو ما يوجد
واعمل لنفسك فالحياة قليلـة في جنب عيش طيبه لا ينقـد
في جنة الفردوس يالِلَّه له من دار لكل المتقين تشيـــــد

في حضرة الرب الرفيع جلاله سبحانه بر كريم مفـــــرد[١١٢]
وفي مقطوعة أخرى يقدم للصبر بقسم المؤمن البار فيقول:
قسما بمن فلق النواة لرزقك الـ مقسوم آت دع همومك وانتصح
فأنت عاجز عن أن تقدم أو تؤخر فيما قد قسم الله لك :
ولأنت أعجز أن تؤخر عاجــلا أو أن تقرب ما نـــــــــزح
وإذا فلا مندوحة من الصبر فهورأس الأمر لمواجهة نوب الزمان :
والصبر رأس الأمر فاجعله لمــا يدهيك من نوب الزمان المتشح[١١٣]
والصبر مفتاح الفرج فكلما اشتدت الأزمـة ، انتظـر قـرب انفراجهـا بالصـبر - بهذا المعنى للصبر يختم الشاعر أحمد بن عمـر بـن سميـط أحـدى مقطوعاتـه الصوفيـة فيقول:
واذا أزمة اشتدت فقـــل جاءت البشرى لنا من كل فج
حالف الصبر ولازمه فقد جاء - أن الصبر مفتاح الفرج[١١٤]

(٣) الفقر :

للفقـر عنـد متصوفـة العصـر شـأن كمـا قدمنـا ، لهـذا تجدهـم يمتدحـون الفقـر ويفخرون به ، وبعضهم يصف كلمة (الفقـر) فيجعـل لكـل حـرف فيهـا معنـى مـن المعاني الصوفية - وهم لا يعنون به قلة المال ، انما يعنون به الفقر لعفو الله وغفرانـه، وهو عندهم "اللباس الذي يورث صاحبه لرضا اذا تحقق العبـد فيـه (١١٥)" . كمـا جاء في الرسالة القشيريه ص١٢٣ .
لهـذا أشـادوا بـالفقر والفقـراء ، لأن للفقـراء مكانـة سـامية في نفـوس العبـاد الأتقياء[١١٦] ففاؤه فوز والقاف قرب وفي رائه روح أهل الوصال ، يضفـي الشـاعر الصوفي حاتم الأهدل هذه المعاني على الحروف التي تتكون منها مادة (الفقر) فيقول:
فاؤه فوز كما القاف قرب راؤه الروح عند أهل الوصال
وفيه أيضا الرفق والوفاق في كل حال:
فيه رفق أعطى الرفاق وفاقا يخصب الفقر منه في كل حال[١١٧]
وفي الفقر صقالة للنفس وصفاء القلب على حد قول الشاعر الصوفي الحسين بن علي بن المتوكل:
لا تحسبن لباس الصوف في ملأ تدعى به بين أهل الفضل بالصوفي
وإنما من صفا قلبا ومـــال إلى صقالة النفس من أوصافها صوفي[١١٨]

وهذا الشاعر الحسن بن جابر الهبل يصور نفسه بهذه الصورة المؤثرة التي تشيء عن فقير يسمو بنفسه عن جانب الغنى ، ويميل إلى جانب الفقر مع قدرته على جلب الغنى المادي لنفسه من هذه الطريق أوِ تلك ، لكنه يرى أن طريق المجد في الفقر أسمى له من طريق الثراء المادي فيقول مجنساً:

لا تعتبر ضعف حالي واعتبر أدبي وغض عن رث أطماري وأسمالي
فما طلابي للدنيا بممتنع لكن رأيت طلاب المجد أسمى لي(١١٩)

كما ترى هذه الصورة المؤثرة على الرغم من تكلف الشاعر الجناس في آخر البيتين ، لكن هذا الجناس لم يحط من قدر الصورة الفنية التي رسمها الشاعر لنفسه ، وهذا الشاعر ابن العلوي الحداد يقارن بين أهل عصره والأسلاف فيصور أهل عصره جبناء بخلاء تستعبدهم الشهوات ويصور الأسلاف مابين فقير حر وغني منفق فيقول :

أما أن هذا العصر قد ظل أهله همومهم في لذة الفرج والأكل
وفي جمع مال خوف فقر فأصبحوا وقد لبسوا قمصاً من الجبن والبخل

وقد درج الأسلاف من قبل هؤلاء وهمتهم نيل المكارم والفضل إلى أن يقول عن هؤلاء الأسلاف :

فقيرهم حر وذو المال منفق رجاء ثواب الله في صالح السبل
لباسهم التقوى وسيماهم الحيا وأسرارهم منزوعة الغش والغل

إلى آخر القصيدة(١٢٠) – ديوانه ص١٩ .

واذا كان الشاعر قد تحدث في القصيدة السابقة عن الفقر الذي هو قلة المال وفضّل فقراء السلف الأحرار الذين لم يقيدهم الغنى في أطماع أو شهوات دنيوية فإن له في هذا الموضوع حديثا عاما وحديثا عن نفسه .

فكل من في الكون فقير إلى رب الكون معولون على إحسانه فقراء لفضله :

مافي الوجود ولا في الكون من أحد الافقير لفضل الواحد الصمد
معولون على إحسانه فُقرا لفيض أفضاله يانعم من صمد

وهذه سمة الفقير الصوفي الذي يشكو دائماً ذنوبه ويتهم نفسه ويلومها فيجعلها دائماً فقيرة حقيرة تطلب عفو الله محتاجة إلى رضاه ، فإن كان هذا التعبير عن الفقر بصورة عامة ، فإن الشاعر يعبر عن فقره فيعمم ويعترف بفقر الجميع إلى الله مهما يكن الثراء المادي ، ولم يقل أحد ممن تحدث عنه بانه كان فقيراً في المال ، بل تحدثوا عنه بأنه كان منفقا على الفقراء والمساكين ، وبأنه بنى عددا من المساجد، إذا –

فليس فقره الذي يحكيه عن نفسه بل يفخر به - فقراً للمال - وإنما هو اذلال النفس حتى لاتغتر بالغنى ، نستمع إليه في نفس القصيدة يصور حالته النفسية الفقيرة لنيل المعروف الإلهي الذي لاينقطع يتوجه مبتهلا فيقول :

وجهت وجهي إليك الله مفتقرا لنيل معروفك الجاري بلا أمد
ولابرحت أمد الكف مبتهلا إليك في حالة الاملاق والرغد
وقائلاً بافتقار لايفارقني ياسيدي ياكريم الوجه خذ بيدي[١٢١]

ديوانه ص٣٩ .

وهذا الدعاء والإبتهال شاهدان لهذا الشاعر الصوفي بأنه فقير سواء في حالة العسر التي هي قلة المال والجاه الدنيوي أم في حالة اليسر الدنيوي فهو فقير في كلتا الحالتين يفخر بهذا اللقب فيقول من قصيدة أخرى :

فدعائي وابتهالي شاهدان بافتقاري
فلهذا السر أدعو ك في يَساري وعساري
أنا عبد صار فخري ضمن فقري واضطراري[١٢٢]

فهذا الشاعر كما ترى ليس فقره إلى مال يكتسبه أو دنيا يصيبها ، لكن فقره للفيض الإلهي الجاري بلا انقطاع ، ولاغرابة فهو أحد أقطاب التصوف المعدودين في اليمن بل في العالم الاسلامي في غضون القرن الحادي عشر وأول القرن الثاني عشر ، والمعلوم أنه لايصل إلى درجة القطبية الصوفية إلا متصوف أخلص لله وأنفق على مريديه من الفقراء أمولا طائلة إضافة إلى ماتمتع به هذا القطب من إيمان صادق ونهج إسلامي واضح جمع بين الحقيقة والطريقة الشرعية ، وإلى ماتمتع به الحداد من ذكاء وفطنة ونفس نقية ، والمتتبع للقطبية في العالم الاسلامي وخاصة اليمن يجد - أن الأقطاب كانوا من أهل الثروات الطائلة ، الا أن صفاء أرواحهم وتهذيب نفوسهم بالتربية الاسلامية وعكوفهم على التحصيل العلمي الذي عمق إيمانهم بالله وجعل نفوسهم موصولة به ، كل ذلك جعلهم لايعتدون بالغنى المادي بل لم يحرصوا عليه ، حيث أنفقوه في وجوه الخير في بناء المساجد والأربطة الصوفية ، ومنه ماأنفقوه على الفقراء ، سواء من مريديهم أو من غيرهم وعلى طلبة العلم لذلك وصلوا - بعد مجاهدات لنفوسهم إلى درجة القطبية التي هي أكبر لقب صوفي ، ولو كان لنا مندوحة لاستعراض حياة الأقطاب المتصوفة في اليمن بدراسة أحوالهم وثرواتهم المالية لما وجدنا قطبا فقيرا بمعنى الفقر الذي هو قلة المال ، لكنهم مع هذا امتدحوا الفقير وتفاخروا بالفقر وأنفقوا من أموالهم في سبيل الله ، وإذاً فوصفهم الفقر

وفخرهم به وتقديم الفقير المعدم ورفعه إلى درجة الأمراء كما كانوا عليه في مجلس سفيان الثوري(١٢٣) ، ماكان ذلك إلا إيثاراً للفقر على الغني وعدم اعتدادهم بالعرض الزائل ، وتنفيسا على الفقراء المعدمين اقتداءً بالنبيﷺ في قوله " لكل شيء مفتاح ومفتاح الجنة حب المساكين والفقراء الصابرين ، فهم جلساء الله يوم القيامة " أو كما قال(١٢٤) وإذا كان قطب الإرشاد عبدالله العلوي الحداد يفخر بالفقر وهو يواسي الفقراء ، فإن الشاعر جعفر بن مصطفى العيدروس(١٢٥) الذي ناهض سلطان الهند والذي كان ينفق على العفاة الأموال الطائلة يجعل المشهد الحق هو مشهد الفقراء بل يجعلهم هم السلاطين والسادات والأمراء يبدأ حديثه عنهم بآهات صوفية فيقول :

آه وآه على سر يكاد يشفنا — والوجه يلقي عليه غيره سترا
رعيا لحالتنا بالخيف لو رجعت — بالطيف آنا لحلت عقدة الأسرا
ولا احتسي خمرة العرفان ذوبلةٍ — وهام من شغفٍ من يشبه الحجرا
ولانجلي عن فريقٍ غيم فرقتهم — فشاهدوا كل وجه يشبه القمرا
وأدرك الكل حقاً حق قولهم — ماالمشهد الحق إلا مشهد الفقرا
وقل بلاحرج ان شئت نعتهم — هم السلاطين والسادات(١٢٦)والامرا(١٢٧)

وقد بلغ من حفاوة متصوفة العصر بالفقر إلى ان اعتبروه من أقرب القربات إلى الله حتى صاروا يوصون به أولادهم لما وجدوا فيه من الأسرار في تصفية النفس من شواغل الدنيا وزينتها .

نستمع الى الشاعر عمر بن عبدالرحمن البار يزجي النصائح إلى ولده ومنها ملازمة باب الله بفقر واضطرار وابتهال فيقول :

بنيَّ دعاك أبوك إلى المعالي — أصغ وتلقها بفراغ بال

وما المعالي في نظر الشاعر الأب الا :

عليك من الأمور بما يؤدي — إلى سنن السلامة والكمال
وتقوى الله في الأحوال طرا — بقلبك والجوارح والمقال

ومن هذه المعالي القناعة التي هي من لوازم المريد :

وعز النفس وارفعها قنوعا — إلى الرحمن وهَّاب النوال

ومنها التقرب إلى الله بفقر وابتهال:

ولازم بابه في كل حين — بفقر واضطرار وابتهال

فالتقوى والقناعة والفقر وذكر الله . وهي من أخلاق المتصوفة مضافة إلى الصبر

والخلوة ، كل هذه المعاني تكوّن في مجموعها الأخلاق الموصلة للمقامات الصوفية :

فنعم الباب باب الله طـوبى لمن بفنائه ملقى الرحـــال
وذكر الله لا تسأمه وأحرص ودم واعكف عليه بلا مــلال
بأوصاف وأخلاق كـــرام تقرب للمقامات العوالـــي

الخ – هذه الوصايا من الأب الصوفي إلى ولده الذي يريده كذلك[١٢٨] .

ويرسم الشاعر محمد بن زين بن سميـط[١٢٩] لمتصوفة عصره صورة جامعة لما يتصفون به من سلوك ومجاهدة ورياضة بما فيها الفقـر والجوع والصبر والعبادة إلخ من المقامات فيقول:

عانقوا المجد وانضوا وامتـطوا نخب المجد وساقوا الهممـا
لم يثنوا تحت أعباء الســـرى ما تراهم في الدياجي نومـــا
بل اذا جن الدجا ألفيتهــــم سجدا أو ركعا أو قومـــــا
واذا أضحى الضحى عاينتهـم خمّصا أو عُطّشاً أو صومـــا[١٣٠]

والفقر مع بعض المعاني الصوفية جاءت في قول الشاعر حسين بن علي الشـجني ت ١٢١١هـ من قصيدة يقول فيها يخاطب مريد التصوف :

خل تدبيرك الأمور وفوضهــــا إلى الله فهوأ أولى بذلـك
ثق به ثم سلم الأمر تسلـــم أنت وانظر إليه في آمالـك
واجعل الذل من شعارك والفــا قة والإنكسار في أعمالـك
حقق الفقر ايها العاجز المعروف بالضعف علَّ تحظى هنالك

الخ[١٣١].

٤- الخلوة :

ينشد المتصوفة في الخلوة ، اتصالهم بالله لأنها أحدى الوسائل التي يتوصلـون بهـا إلى شفافية النفس وصقالتها ليزدادوا من الله قربة فيأنسـون بقربـه ويرغبـون بذكـره فتخبت له قلوبهم بعيدة عن شهوات النفس وطمع الدنيا .

وقد رسم الشاعر عبدالله بن العلوي الحداد صـورة واضحـة القسـمات لأحبابـه من المتصوفة فجعلهم ثلاث فرق ، الفرقة الأولى : آثرت الخلوة عن الناس انسا بـالله واشتغالا بذكره خوفا من الشهرة فقعـد هؤلاء في بيوتهـم واعتكفـوا في مسـاجدهم دون أن يسيحوا في الارض أو يختلطوا بمن حولهم من الناس .

الفرقة الثانية : آثرت في خلوتها السياحة في أرض الله يسكنون الجبال وبطـون

الأودية والقفار والخرائب الخالية .

أما الفرقة الثالثة : فهم فقهاء المتصوفة الذين لم يؤثروا الخلوة عن الناس قصداً لنشر العلم في الأوساط الإجتماعية .

نستمع إليه في هذا التقسيم يرسم لهم هذه الصور مجتمعين ومتفرقين فيقول :

فلله أقوام نأى البعض منهم   عن البعض إيثاراً لمقصود خلوة
وأنسا بمولاهم وشغلا بذكره   وخدمته في كل حين وحالة

إلى أن يقول في الفريق الاول وهو الذي آثر الخلوة في مكان إقامته :

فمنهم مقيم في الانام وانه   لمستور عنهم تحت أستار غيرة

ويصور نظرة المجتمع إلى هذا الفريق المنعزل فيقول :

يراه الورى إلا القليل كغيره   من الغافلين التاركين استقامة

أما الفريق الثاني : وهو من آثر في خلوته السياحة فإن الشاعر ينقلنا معهم إلى الفيافي والقفار وبطون الاودية والجبال بهذه الصورة :

ومنهم رجال يؤثرون سياحة   وسكنى مغارات الجبال وقفره
يسيحون من شعبٍ إلى بطن وادي   وكل خراب والفيافي الخلية

أما الفريق الثالث : فهم المتصوفة الفقهاء الظاهرون في عبادتهم لايختلون قصداً لإرشاد الناس :

ومنهم رجال ظاهرون بأمره   لإرشاد هذا الخلق نهج الطريقة
لهم همة في دعوة الخلق جملة   إلى الله عن نصح ولطف ورحمة

الخ التائية وهي طويلة تبلغ ٢٥٢ بيتا(١٣٢).

وفي موضع آخر ينصح المريد بترويض النفس بالخلوة فيقول :

والنفس رضها باعتزال دائم   والصمت مع سهر الدجى وتجوع(١٣٣)

وفي قصيدة أخرى يتحدث عن خلوته شخصيا فيقول :

واني مقيم في مواطن غربة   على كثرة الآلاف في جانبٍ وحدي(١٣٤)

يعني في خلوته ، وألافه هم مريدوه ، لأنه أحد أقطاب التصوف المعدودين ويبدو أن مجتمع العصر كان يغلب عليه الفساد من شهوات وأطماع دنيوية ، لهذا نجد شعراء التصوف وغيرهم ينقمون على أهل العصر ، كما مر في الصورة التي رسمها ابن العلوي للمجتمع الذي يزدري المتصوفة ، وهنا نجد الشاعر الصوفي محسن بن علوي السقاف(١٣٥) يرسم لمجتمع عصره صورة قاتمة يرى الانقباض عنه الفرار منه اجتنابا لقبح الأعمال من خداع ومكر وغيبة ونميمة وطمع وغواية وأخيرا قسوة

القلوب التي تكون نتيجة للصفات السابقة على حد قول بن رسلان .

'فشهوة النفس مع الذنوب   موجبتان قسوة القلوب(١٣٦)

نستمع إلى الشاعر السقاف المذكور يصور المجتمع ويعدد مثالبه فيقول :

أرى الانقباض عن أهل الرما   ن أحق وأولى على كل حــال

لماذا ؟

فأفعالهم كلها خدعــــــة   وغدر ومكر وقيل وقــــال

مقاصدهم جمع هذا الحطـا   م من الحرمات أتى أو حلال

عبيد الهوى والغوى والجوى   قساة القلوب نساة المــآل

ويختم هذه المقطوعة بقوله يؤكد الدعوة لاعتزال المجتمع :

فيا عاقلا فر منهــــم وذر   لما قد أتوا من قبيح الفعــال-(١٣٧)

وفي مقطوعة أخرى يؤكد هذا الشاعر نفس المعنى فيقول :

من عرف الوقت اعتزل   في الدار أو كهف جبل

لماذا ؟

فأهله ماهمهــــــم   الا الخيانة والحيــــل

أحوالهم أقوالهـــم   لايرتضيها من عقــــل

أعمالهم أفعالهـــم   شين وزيغ وزلـــــل

وبالجملة فلقد كانوا على خلاف ماكان عليه صحابة النبي في صدر الإسلام :

صاروا على ضد الذي   دان به الصدر الأول- (١٣٨)

ونستمع إلى الشاعر الحسين بن علي بن المتوكل بتوحش من كـل الـورى ليـأنس بربه فيخاطبه بقوله :

توحشت عن كل الورى إذ أنست بك   وأفنيت عمري كله في تطلبــك

ومازلت للسر المصون محافظـــا   وذا نصبي خوفا وصونا لمنصبك(١٣٩)

ويختلي في ظلام الليل وسميره ذكر الله الذي أحبه على كل حال وإليـه يتوجـه في كل حين فيقول : من قصيدة أخرى :

مازال ذكرك في الظلام سمـــيري   فابعد وشط فأنت طي ضميري

سفري إليك مدى الزمان وخاطري   في كل آونة إليك ســمـــيري-(١٤٠)

مما سبق من الحديث عن المعاني الصوفية العامة يتضح ، أنها كما رأيت واضحة لاغرابة فيها ولاغموض . وإن وجد الغموض أحيانا عند المتأثرين بمذهب ابـن عربي الحلولي فهو نادر لايمثل ظاهرة . كذا الغرابة لانجدها في شعر متصوفة العصـر إلا إذا

حاول أحدهم أن يمد نفسه بنفس المتقدمين ممن أغربوا ليذكر الناسوت واللاهوت وبهموت ، كما فعل الشاعر ابن علوي الحداد في قصيدة بعينها مد نفسه فيها بنفس الشيخ أحمد بن علوان الذي تجد في شعره ونثره الصوفي كثيرا من المعاني والالفاظ الغريبة مثل – اللاهوت والناسوت والبهموت و غيرها من المصطلحات الغريبة ، وقد علل المؤرخ الخزرجي لذلك في شعر ابن علوان بقوله " وله في التصوف فصول كثيرة يتكلم فيها بلغات شتى لأن روحه كانت مهبطا لأولياء الله ولهم لغات كثيرة يتكلمون بها على لسانه فينطق بها كما يقولون "(١٤١) وهذا من الخزرجي تعليل صوفي بعيد عن الواقع ، فربما تعلم الشيخ ابن علوان عدة لغات ، لأن اليمن كانت في عصره منفتحة على أنواع الثقافة ومهبطا للوفود العلمية ، فقد مد ابن العلوي نفسه الصوفي بنفس ابن علوان فقال قصيدة مفردة في غرابة قوافيها مطلعها :

الله لاتشهد سواه ولاترى ‌ ‌ ‌ ‌ الاه في ملك وفي ملكوت

وفيها يقول :

وأقبل إليه بكل قلبك قاصدا ‌ ‌ ‌ ‌ محو الضلال اشير للناسوت-(١٤٢)
بالشمس شمس الذات حتى لايرى ‌ ‌ ‌ ‌ شيء سوى متقدس اللاهوت-(١٤٣)
فان انتهيت إلى الذي عرفته ‌ ‌ ‌ ‌ شاهدت من عرش إلى بهموت-(١٤٤)-(١٤٥)

٥- الزهد :

المقصود بالزهد ترك الشيء والإعراض عنه ، وعن الخليل " الزهادة في الدنيا والزهد في الدين " انظر المقري الفيومي ، المصباح المنير / مادة (زهد) ٢٥٧". والزهد يقتضي العزوف عن الدنيا وملذاتها ثم التخويف في اليوم الآخر "انظر/ علي جواد الطاهر ، الشعر العربي في العراق وبلا[illegible] في العصر السلجوقي ، مطبعة العان[illegible] ص ١٤٥ . و التزهيد ضد الترغيب " [illegible] الفيروز أبادي / القاموس المحيط المجلد [illegible]ل ، مادة (زهد) ص ٢٩٨ . وك[illegible] الزاهد يقف أمام رغبات النفس ومتع[illegible] الدنيوية خوفاً من عقاب الله في الدار الآخرة ، وبذلك يتضح لنا منهج الزهاد في كل زمان ومكان .

وقد وجد في عصر البحث [illegible]عراء عملوا جادين على نصر الفضيلة ونشر تعاليم الإسلام ففضلوا الآخرة على الدنيا ودعوا إلى العمل من أجل الأخرى ، سجلوا ذلك بصفحات من نور ، بنغم روحي ينبعث من نفوس أخلصت حبها لله ، مؤمنة بأن الدنيا ونعيمها إلى فناء وأن الآخرة هي دار البقاء .

فصدرت عن هذا المنطلق تعزف على أوتار القلوب نغم الزهد في الدين والتزهيد من الدنيا ناصحة المجتمع بالموعظة الحسنة والعبرة المؤثرة ، فوصفوا الدنيا بالخداع والغرور والعداء ، وبأنها جيفة وحقيرة لاتساوي شيئاً ، ولاتستحق التعب والنصب الذي يبذله في سبيلها طالبوها ، وبالمقابل أدوا النصيحة بالتذكير باليوم الآخر وماينتظر الإنسان من حساب وعقاب ومايؤول إليه من جزاء على حسب ماقدم من الأعمال في الدنيا – إما إلى الجنة أو النار ، وحثوا على التقوى وذكروا بأحوال السابقين الذين تركوا الدنيا وما كان لهم فيها من مال وبنين وقصور مشيدة ... الخ.

تناول شعراء العصر هذه المعاني بقصائد ومقطوعات على اختلاف بينهم من حيث القلة والكثرة ، منهم من جاء هذا الموضوع بارزا في شعره ومنهم من ضمنه بعض قصائد في موضوعات متفرقة .

وممن جاء هذا الموضوع بارزا في شعرهم في قصائد ومقطوعات مستقلة الشاعر الحسن بن علي بن جابر الهبل ، والشاعر عبدالله ابن العلوي الحداد ، والشاعر الحسين بن علي بن المتوكل ، والشاعر علي بن عبدالله السقاف والشاعر يوسف بن الحسين زبارة والشاعر الحسن بن مهدي الجيوري والشاعر أحمد بن عمر بن سميط .

يعد هؤلاء في مقدمة الشعراء الذين برز في شعرهم (الزهد والمواعظ) بصورة واضحة، صاغوا ذلك في قوالب شعرية قصائد ومقطوعات جيدة صادقة التجارب قريبة المعاني واضحة الألفاظ ، بعيدة عن الغرابة والتعقيد والفلسفة . وقد ساروا في زهدياتهم ومواعظهم في اتجاهين :

الأول : ذم الدنيا والتنفير منها .

الثاني : مواعظ تتضمن العبر .

وتجاربهم مابين ذاتية يعني بها الشاعر نفسه ، وعامة : وهي ماتتضمن المواعظ لإرشاد الآخرين – فمن القسم الأول :

نستمع إلى الشاعر الحسن بن علي بن جابر الهبل يحقر من شأن الدنيا يخاطب نفسه وأخاه الإنسان فيقول :

وملت لزخرف الدنيا غرورا   وقد جاءت تسير إلى قتالك
فمهلا فهي عند الله أدنى   وأهون من تراب في نعالك

أنظر ديوان الهبل ، مصدر سابق ، لوحة ١٢ . وهي دار غرور حقيرة لاتستحق الأسف ان أدبرت ، وليست بدار قرار ، الخارج منها كالخارج إليها لايملك من امره

شيئا والدار الباقية هي دار الخلد كما يشير إلى ذلك الشاعر الهبل بقوله :

دار الحياة غـــرور　　لاتأسفن عليهـــا
فسوف تخرج منها　　كما خرجت إليها
وانما الـــدار دار　　يكون خلدك فيهـا

انظر ديوان الهبل / مصدر سابق ، لوحة ١٤ .

ويحذر من الدنيا وماتظهره من ألوان الجمال والخداع لتوقع الإنسان في شـراكها وتشغله عن الآخرة ، لهذا اعتبر الشاعر جمالها قبحاً ورضي بهجرها .

وإن جاءتك خاطبة فأعرض　　وقل مهلا فما أنا من رجالـــك
إليَّ تزينين لتخدعيـــــني　　فما أبصرت أقبح من جمالـــك
صلي ماشئت هجراني فإني　　رضيت الدهر هجرا من وصالك
حرامك للورى فيه عقــاب　　عليه والحسابُ على حلالـــك

ويختم هذه الزهدية بالتحذير من مغبة الدنيا التي عدد مثالبها في الأبيات السـابقة على طريقة الحوار يختمها بالنتيجة التي يـؤول اليهـا محب الدنيـا ممن لم يحـذر مغبتهـا وخداعها :

فكن منها على حـــذر وإلا　　هلكت فانها أصل المهالـــك

أنظر ديوان الهبل / مصدر سابق ، لوحة -١- وكــل إنســان يعـرف بـأن الدنيـا زائلة وأنها تغر طالبيها بزخرفها ، ومع هـذا فإنـه يتمتـع بزخرفهـا ، ويسـر ببهرجهـا الفاني ، ناسيا مايكون في اليوم الآخر من حساب وعقاب :

تدلي أهلها بحبال غـــــدر　　فكلّ في حبائلها أســيـــر
إلى كم أنت مرتكنٌ إليهـــا　　تلذلك المنازل والقصـــور
وتضحك ملء فيك ولست تدري　　بما يأتي به اليوم العسيـــر

نفس المصدر / ٩-١٠ . ونفس الأوصاف في ذم الدنيا جاءت عند ابن العلـوي الحداد - فهي ذميمة خالية من كل خير فيها البلايا والآفات يشكوها مع نفسه إلى الله فيقول :

أشكو إليك وأبكي　　من شؤم نفسي وإفكـي
وسوء فعلي وتركي　　وشهوة القيل والقـــال
وحب دنيا ذميمــة　　من كل خير عقيمـــة
فيها البلايا مقيمــة　　وحشوها آفات وأشغال

انظر ديوان عبدالله بن العلوي الحداد ، مصدر سابق ، ص٣٢ .

وهي داز حشوها المحن فخالفها واجعلها طريقا إلى دار الخلود :

خالف هوى النفس التي ليس قصدها   سوى الجمع للدار التي حشوها المحن

فما هي إلا طريق إلى دار الخلود ، ودار الخلود إما الجنة لمن اتقى أو النار لمن عصى :

وماهذه الدنيا بدار إقامـــة   فما هي الا كالطريق إلى الوطن

وما الدار الا جنة لمن اتقى   ونار لمن لم يتق الله فاسمعـــن

المصدر السابق ، ص٣٨ - إذاً فدار هذه حقيقتها ليست الا طيفا تغر محبيها وهي مأوى المصائب ومصدر البؤس والمحن والزور والغدر ، تفرق أحبابها وتهين طلابها ، تعشقها النفس والعين وهي مصدر الفتن ففيم الركون اليها ؟

فيما الركون إلى دار حقيقتهـــا   كالطيف في سنةٍ رالطل في مـــزن-؟

دار الغرور مأوى كل مرزيـــة   ومعدن البؤس واللأواء والمحـــن

الزور ظاهرها والغدر حاضرهـــا   والموت آخرها والكونَ في الشطن

النفس تعشقها والعين ترمقهـــا   لكون ظاهرها في صورة الحـــسن

سحارة تحكم التخييل حين يُرى   كأنه الحق إذ كانت من الفتـــن

لم يخلقها الله الا ليميز بها بين الصالح والطالح من عباده :

ان الاله براها كي يميز بها   بين الفريقين أهل الحمق والفطن

نفس المصدر ، ص٢٠ . وهي جيفة خداعة مكارة يصورها الشاعر الحسن بن صالح البحر في قصيدة مطلعها :

غاب الرقيب وأرغم الحساد   وانزاحت الأتراح والأنكاد

إلى أن يقول :

فحذار من نظر النفوس لجيفة   خداعة وبمكرها تصطـــاد

والكيس من لايطلبها ولاينقاد لغرورها :

طوبى لعبد كيس لايبتغي   دار الغرور ولالها ينقاد

انظر عبدالله بن محمد بن حامد العلوي السقاف ، تاريخ الشعراء الحضرميين، مرجع سابق جـ٣ ص١٥٦ . وفي موضع آخر يصف الدنيا بـ (الدنية) ويصف طلابها بأنهم لها عبيد حيارى سكارى ... الخ . فيقول :

أرانا على حب الدنية نـــدأب   وأنفاسنا فيها تعد وتحســـب .

إلى أن يقول مصورا طلاب الدنيا بهذا الذهول :

عبيد لها صرنا ومن عظم مابنا   حيارى سكارى والملائك تكتب

السقاف ، المرجع السابق ، جـ٣ ، ص١٥٥. ونفس الصورة جاءت في قول الشاعر الحسين بن أحمد زبارة ، إلا أن صورة الدنيا عند البحر جيفة خداعة مكارة تصطاد الناس بالمكر والخداع ،وعند زبارة جيفة مسمومة ، وعبيدها عند البحر حيارى سكارى ، وعند زبارة كلاب مصابة بالسعار فهم يتقاتلون على حطامها والشجاع من غلب :

أما عجيب جيفة مسمومة — وكلابها قد غالهم داء الكلب

يتقاتلون على اعتراق عظامها — والسيد الموهوب فيهم من غلب

انظر زبارة ، نشر العرف ، مرجع سابق ، جـ١ ، ص٥٣٥ . ويسير الشاعر الجيوري بنفس الإتجاه الذي سار فيه الشاعر ابن العلوي في ذم الدنيا فيصور حبها بأنه رأس الخطايا وبأن الله لم يخلقها الا ليختبر بها عباده . كما سبق في قول ابن العلوي ، وهذا قول الجيوري في لاميته :

رأس الخطايا جميعاً حب عاجلة من عز فيها بغير الله أبتذلا

إلى أن يقول عن الدنيا :

خلقت في كبد للاختبار بها — بالخير والشر كم قد غرت الأولا

انظر زبارة / نشر العرف جـ١ ، ص٥٣٥ .

تناول شعراء العصر هذه المعاني الزهدية على اختلاف بينهم من حيث القلة والكثرة – منهم من جاء الزهد بارزاً في شعره ومنهم من ضمنه بعض قصائده في موضوعات متفرقة ، وممن جاء الزهد بارزاً في شعره من متصوفة العصر – في قصائد ومقطوعات مستقلة – الشاعر الزبدي الحسن بن علي بن جابر الهبل ، والشاعر الحضرمي قطب الإرشاد عبدالله بن علوي الحداد والشاعر الزيدي – الحسين بن علي بن المتوكل وغيرهم من الشعراء المذكورين آنفاً – يعد هؤلاء في مقدمة الشعراء الذين برز شعرهم في الزهد والمواعظ بصورة واضحة ، صاغوا ذلك في قوالب شعرية وقصائد ومقطوعات جيدة السبك صادقة التجارب قريبة واضحة الألفاظ بعيدة عن الفلسفة كما رأيت .

ب- المعاني الخاصة :

لقد حاولنا الإيجاز في حديثنا عن المعاني الصوفية العامة التي جاءت ضمنها معان خاصة – وهنا أفردنا للمعاني الخاصة عنواناً خاصاً بها نتحدث فيه عنها بإيجازٍ

مشفعين ذلك بنماذج من نتاج شعراء العصر لنزيد الأمر فيها وضوحاً وسنقصر الحديث عنها بما وجدناه بارزاً في نتاج شعراء التصوف من اليمنيين خلال العصر المعني بهذه الدراسة لاسيما - المعاني الخاصة الآتية :

- الطريقة : وهي عبارة عن مراسم الحق المشروعة التي لارخصة فيها .
- الحال : وهو مايرد على القلب من تجليات من غير تعمد ولااجتلاب .
- القطب : وهو الغوث الذي هو موضع نظر الله من العالم في كل زمان .
- الأبدال : وهم سبعة - من سافر من القوم عن موضعه ترك جسدا على صورته حتى لايعرف أنه فقد، فذلك (البدل) .
- الأوتاد : وهم أربعة رجال منازلهم على منازل أربعة أركان من العالم شرقه وغربه وشماله وجنوبه ، ومع كل واحد منهم مقام تلك الجهة(١٤٦).

ومن تلك المعاني التواجد والجذبة والفناء والغيبة والمشاهدة والحقيقة والمعرفة وقد تنبه الإمام القشيري إلى ذلك فأفرد لها في رسالته ابواباً وفصولاً جعل عنوانها (في تفسير ألفاظ تدور بين هذه الطائفة وبيان مايشكل منها)(١٤٧) وقد شرحها وبين المراد منها الى غير ذلك من المعاني التي اصطلح عليها المتصوفة حتى صار استعمالها عندهم غالباً ، بحيث إذا احتاج إليها شاعر غير متصوف فاستعملها في غرضه المراد قيل عنه بأنه تناول موضوعه متأثراً بالمعاني الصوفية .

وللعلماء في هذه المعاني الخاصة تفسيرات وشروح ، منهم القشيري كما سبق ومنهم ابن خلدون الذي تحدث عنها بصورة مجملة ، لم يفرق بين العامة والخاصة بعنوان خاص كالقشيري ، بل تحدث في الفصل الحادي عشر من مقدمته عن (علم التصوف) جملة ، لكنه تحدث عن الكثير من المصطلحات الصوفية سواء منها العامة أم الخاصة ، وقد حللها بما يدل على مستواه العلمي والأدبي(١٤٨) وتحدث عنها غيرهما من العلماء متصوفة ومؤرخين ، وبهذا نأتي إلى الحديث عن بعض المعاني الخاصة التي برزت في النتاج الشعري لدى متصوفة العصر وهي كثيرة - نقتصر منها على الآتي :

١ - المريد :

وقد رصد شعراء التصوف في اليمن هذه المعاني الخاصة - فتحدث عنها الشعراء ضمن قصائدهم ذات المنحى الصوفي ، وفي مقدمتهم قطب الإرشاد عبدالله بن علوي الحداد - نستمع إليه ضمن حديثه عن أعلام متصوفة حضرموت يصف المريدين منهم بقوله :

فهم حجة للمؤمنين بربهم وفيهم لمرتاد الهدى خير قدوة

وبما أن المريد الذي سبق تعريفه – بأنه من يتخلى عن إرادته – فيقول : مخاطبا المتصوفة الذين لايزالون في مرتبة المريدين :

وترك الأماني والمرادات كلها وكل إختيار والتدابير جملة

٢- الطريقة والسلوك :

وفي التائية هذه – يتحدث عن الطريقة والسلوك فيقول :

وكل نسيم هب أو بارق سرى وأشياء أخرى في سترها حفظ حرمة
حذار غبي أو حسود مولع بإنكار أسرار العلوم الدقيقة
فقد ستروا أهل الطريقة واجملوا أموراً من التحقيق حتى تغطت

وفيها يقول في سلوك الطريقة :

خليليَّ هل من مسعد منكما على سلوك سبيل دارس وخفية

٣- الحال

وهذا القطب الشاعر يعد من أكثر الأقطاب تعبيراً عن هذه المعاني الصوفية سواء منها العامة كما سبق أو الخاصة – بل نجده أحياناً يعرف بالمعنى المصطلح عليه عند المتصوفة كما عرف المريد في المصطلح الصوفي بأنه من يتخلى عن مراده بقوله السابق (وترك الأماني والمرادات كلها) – إلخ فنجده هنا يعرف (الحال) في المصطلح الصوفي وقد سبق تعريفه – بأنه (مايرد على القلب من تجليات في غير تعمد ولا اجتلاب) يعرفه ابن العلوي شعراً في معرض اعتذاره لبعض المتصوفة الذين اتهموا بالشطح الزائد حتى ظن البعض بأنهم من أتباع مدرسة الحلول والإتحاد – فيعتذر لهم بأنهم مأخوذون بحال قوية فارقهم التمييز عند ورود هذه الحال عليهم – فهم غير متعمدين – إن صدر منهم خطأً في التعبير عند ورود تلك الحال – فيقول :

فإن الذي أبدى من القوم ما سبيله الستر مغلوب بحال قوية
يفارقه التمييز عند ورودها عليه – وإن أخطأ – فليس بمُعْنِة

٤- القطب والأبدال

يقول :

وأرتوي من شراب القوم في زمل من عارفين أقطاب واوتاد

وباعتباره أحد الأقطاب المشهورين فلقد تحدث عن القطبية والأقطاب والابدال والنقباء والنجباء والأوتاد في نثره وشعره ، ومن ذلك ماجاء في مطولته التائية التي يقول فيها :

وكم من ولي للإله بأرضه .... الخ ....الى أن يقول :

وصاحب كشف قد تجلت لقلبه الـ حقائق في أطوارها العلويـــــة

فأبدا هم - أوتادهم - نقباؤهـــم مع النجبا - والقطب رأس العصابة

وإن كنا مع قطب الإرشاد في تفسيره لهذه المصطلحات الخاصة من مريد وحال ..الخ ... وقطب وطريقة وغير ذلك مما اصطلح عليه القوم وعرف به شعراً- إلا اننا نختلف معه في تفسيره مصطلح أبدال الانبياء كما جاء في البيت الآتي - وهو قوله :

اولئك أبدال النبيين أبرزوا لفضل رسول الله من خير ملة

ذلك انهم لايسافرون اولاً - ولايحل محلهم جسد على صورتهم من أبدال المتصوفة - ولو أنه قال :

أولئك وراث النبيين أبرزوا الخ - البيت لكان أكثر توفيقاً

لأن البدل في عرف المتصوفة هو من سافر من الأبدال السبعة عن موضعه ترك جسداً على صورته حتى لايعرف أنه فقد ، فذلك هو (البدل) وهذا التعريف للبدل في مصطلح القوم - على مابه من خيال وشطح لايليق بمقام النبوة بأن يكون هؤلاء المتصوفة أبدال النبيين ، لكن إذا لم يكن من ذلك بد - فإن وصف هؤلاء الأبدال بوراث أو وارثي النبيين بالعلم والتبليغ لرسالة الله أوفق باعتبار الأثر الذي مفاده (العلماء ورثة الأنبياء) يعني بالعلم والبلاغ - لكن فيما يبدو - أن قطب الإرشاد في هذا التعبير قد (أخذ بحال قوية) (فارقه التمييز عند ورودها) فنحن نعتذر له بما اعتذر لغيره ، ممن خانه التعبير فأخطأ غير متعمد - انظر / القصيدة التائية في ديوان ابن علوي الحداد / الدر المنظوم ، ص٥٦-٦٦ . وإن لنا ملحوظة أيضاً على التعريف أو قل - المصطلحات الصوفية للأبدال والأوتاد - فالأبدال سبعة كما سبق، والأوتاد أربعة رجال منازلهم على منازل أربعة أركان من العالم ، شرقه وغربه وشماله وجنوبه ، ومع كل واحد منهم مقام تلك الجهة ، ولانعلم على ماذا اعتمدوا ؟ هل لهم دليل من القرآن والسنة ؟ نستطيع أن نرد تلك المصطلحات

إليه – أم أخذه علماء الصوفية عن فلسفات اليونان أو الرومان أو الفرس أو الهند أو الصين أو منها مجتمعة – إلا أننا حينما نرجع إلى الثقات من المؤرخين والمحللين لهذا التوجه فنجدهم لاينكرون مثل هذه المصطلحات من أمثال ابن خلدون في مقدمته ،والغزالي في (إحيائه) والقشيري في رسالته والطبري في تاريخه وابن خلكان في وفياته وغير هؤلاء مما تيسر لنا النظر فيه بل نجد لابن خلدون في مقدمته تعليلاً لغوياً حين يقول " ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم – إذ أن الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة ، فإذا عرض من المعاني ماهو غير متعارف – اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه ، فلهذا اختص هؤلاء بهذا العلم الذي ليس لأحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه ، ابن خلدون / المقدمة ص٢٩٥.

مما يدل على إقرار ابن خلدون هذه المصطلحات ، بل يدل على اعتقاده بالتصوف – على الرغم من اعتراضاته على كثير من الفرق في العقائد والسياسات– لكنه لم يعترض على شيء من التوجه الصوفي إلا على فرقة الحلول والإتحاد – والرافضة الإسماعيلية مشيراً إلى الهروى في المقامات له ولغيره ، وتبعهم ابن عربي وابن سبعين وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا – بالحلول وإلهية الأئمة ، مذهبا لم يعرف لأولهم ، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر، واختلط كلا مهم وتشابهت عقائدهم ، ويستمر فيقول " وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب ومعناه رأس العارفين يزعمون أنه لايمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ، ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان . وقد أشار إلى ذلك ابن سيناء في كتابه الإرشادات في فصول التصوف منها – فقال – جل جناب الحق أن يكون شرعه لكل وارد أو يطلع عليه الا الواحد بعد الواحد – وهذا كلام لاتقوم عليه حجة عقلية ولادليل شرعي – انما هو من أنواع الخطابة – وهو بعينه ماتقوله الرافضة – ودانوا به ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب ، كما قال الشيعة في النقباء " الخ ما أورده ابن خلدون عن ابن سيناء – لكنه يسير في تعليل وتحليل التوجه الصوفي ومصطلحاتهم – وكأنه يعترض بأدب على ماذهب إليه ابن سيناء ومن شايعه من فقهاء الشريعة – وذهب يتحدث بتفصيل عن الصوفية فيقول " والحق أن كلامهم معهم فيه تفصيل " وفصله في أربعة مواضع " أولها المجاهدات – وثانيها – الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب وثالثها –

التصرفات في العوالم والاكوان بأنواع الكرامات ، ورابعها - الفاظ موهمة الظاهر صدرت من أئمة القوم يعبرون عنها في اصطلاحهم با " الشطحات " ابن خلدون / المقدمة ص ٢٩٨ .

ونحن أقل من أن نخوض مع الشاعر قطب الإرشاد عبدالله بن العلوي الحداد في مناقشة هذا المصطلح - حين جعل أبدال - المتصوفة يحلون محل الأنبياء وهل ورثة الأنبياء أدق أم ابدال الأنبياء أدق ؟ فذلك شأن المتصوفة ومصطلحاتهم - نأتي إلى بعض مابقى من المصطلحات الخاصة التي عرفوا بها نثراً وشعراً .

٥- الوجد

نستمع إلى الشاعر محمد بن زين بن سميط من قصيدة نبوية وجدانية يقول فيها مخاطبا محادثه (سعد) على سبيل التجريد :

أدر ذكرهم في كل حين لمسمعي — لينزاح عني الكرب أو ينتفي البعد
ويبرد حر بالفؤاد يمده اشـــــ — تياق إلى ضعن إذا جد بي الوجد

السقاف / تاريخ الشعراء الحضرميين جـ٢ ، ص١٣٠ . ويقول الشاعر علي بن محمد الحبشي :

تصبرت لكن ما أفاد التصبر — فاظهرت من وجدي الذي كنت أضمر

وهذا الشاعر الصوفي الحسن بن صالح البحر - الحضرمي يفور وجدانه ويسير دمعه من شدة الشوق والوجد المبرح والفنا يعبر عن ذلك في مطلع إحدى قصائده النبوية فيقول :

فؤادي بتذكار الربوع يفـــــور — ودمعي على صحن الخدود يسير
من الشوق والوجد المبرح والفنا — إلى مربع فيه الجمال منيـــــر

إلى آخرها - السقاف / المرجع السابق جـ٣ ص١٥٨.

٦- الجذبة

نستمع إلى قطب الإرشاد - عبدالله بن علوي الحداد بهذه الإستغاثة التي يذكر فيها الجذبة الصوفية فيقول :

ووجهت وجهي قاصداً لفنائه — على رغبة مني ياعطاء رغبـــة
فيا نفحات الله ياعطفاتـــــه — وياجذبات الحق جودي بزورة

انظر التائية / ديوان الحداد ص٦٦ . وفي أخرى يقول :

نور السلوك ونور الجذب قد جمعا

فأشرقا بين زهاد وعباد

ديوانه ص٢٥ . بهذه المعاني الخاصة بالمصطلحات الصوفية نكتفي - وهي كثيرة وقد تتبعها شعراء التصوف معنىً معنىً وضمنوها في شعرهم وبالاخص منهم شعراء حضرموت وأخص شعراء حضرموت قطب الإرشاد عبدالله بن علوي الحداد - الذي تتبعها وذكرها في شعره نصاً ومعنى - بل تضمنت تائيته الحديث عن معظم هذه المعاني - وذكر في مطاوي شعره من غير التائية الكثير منها - فمن يريد المزيد منها فليرجع إليها في ديوان قطب الإرشاد (الدر المنظوم لذوي العقول والفهوم ، ودواوين الشعراء الحضارمة وتاريخ الشعراء الحضرميين للسقاف في أجزائه الخمسة وسيجدها نصاً ومضموناً كما جاءت في (رسالة القشيري) و (احياء علوم الدين للغزالي) و (المقدمة لابن خلدون) .

البقية مع الهوامش في العدد القادم

شعر التصوف في اليمن

من القرن التاسع الى القرن الثالث عشر هجرية

"الموضوعات والخصائص الفنية"

"الجزء الثاني"

بقلم :الدكتور طه أحمد أبو زيد
الاستاذ المساعد في قسم اللغة العربية

جـ- الغزل الصوفي والخمر

(أ) الغزل :

يتخير المحبون الألفاظ الدالة للتعبير بها عما يجيش في نفوسهم من معاني الهيام والوجد والشوق إلى وصال المحبوب والتعلق به والتمتع بجماله حسا ومعنى فكان موضوع (الغزل) الانساني بصورة عامة وجاء المتصوفة - لاسيما بعد صدر الاسلام ابتداءً من العصرين الأموي والعباسي ، فعمدوا في التعبير عن حبهم للذات الالهية إلى الغزل الانساني ومايتصل به من وصل وهجر وشوق ونحول إلى غير ذلك من الألفاظ والمعاني التي توجد في الشعر العربي الغزلي المعبر عن عاطفة إنسانية حسية أو معنوية ، فحولوها بطريق الرمز من الغزل الإنساني إلى المعاني الروحية التي يؤدون بها غرضهم من وصف الجمال المطلق في حب (الذات الالهية) معتمدين في فهم المراد منها على الذوق(١٤٩) وفي هذا المعنى يقول بن حجلة والصوفية اذا سمعوا قول الشاعر :

وجهك المأمول حجتنا يوم يأتي ا لله بالحجج

نقلوه إلى ماهم في ذلك من المعاني(١٥٠).

وقد ضمنه الشبلي فعبر عن سكنى المحبة في القلب بقوله يخاطب محبوبه المطلق :

كل بيت أنت ساكنه غير محتاج إلى السرج

وجهك المأمول حجتنا يوم يأتي الناس بالحجج[١٥١]

وإن من يتتبع الغزل في شعر التصوف يجد أن له عند شعراء التصوف استعمالين:

الأول : ماجاء في الشعر العربي من الغزل الحسي الذي استعملوه عن طريق التأويل بنقله إلى مايؤدي معنى من معانيهم كما سبق .

الثاني : الشعر الغزلي الذي ينشئه الصوفي معبرا به عن مواجيده حتى يصل الى المعادل الموضوعي بالتعبير غير المباشر عن احساسه وتجربته بدلا من التعبير المباشر . فالرمزية هنا تكون مقصوداً من الشاعر ،والمعاني الحسية التي ترد في هذا الشعر يرمز بها إلى معان صوفية اصطلح عليها القوم ، على الرغم من الإطار الذي يكمن الرمز في طياته، وهذا عام لدى المتصوفة المسلمين قديماً وحديثا ، ومنهم شعراء اليمن ، إلا أن الرمز يختلف نوعاما بالنسبة لشعراء عصر البحث فالغزل الصوفي عندهم نوعان :

الأول : يشبه إلى حدما المقدمات التي يقدم بها الشعراء عادة للوصول إلى أغراضهم.

الثاني : مباشر .

وكذا بالنسبة للرمز فهو نوعان أيضاً :

الأول : يكتنفه الغموض – وهذا قليل جدا – إذا ماقيس بالوضوح .

الثاني : يعمه الوضوح – وهو الغالب في نتاج شعراء العصر في هذا الموضوع وغيره – فمن النوع الأول نستمع إلى الشاعر عبدا لله بن العلوي الحداد يقدم لموضوعه – وهو الحب الالهي – بهذه المقدمة من المطلع يقول :

لجيران لنا بالأبطحية بعثت مع النسيمات التحية
وأودعت النسيم حديث حب قديم كان من يوم القضية
دفين في الفؤاد به حياتي اذا صال الفناء[١٥٢]على السوية

ثم يأتي بما يشبه التمهيد للتخلص إلى موضوعه منبها إلى أن غزله ليس بليلى ولاغيرها فيقول :

تزمزمت الحداة بذكر ليلى وماهي يافتى بالعامرية

وهنا يصبو الشاعر بصوت الحداة لكن صبواته هذه ليست للحب الإنساني بنوعيه العذري وغير العذري ، بل للأمور العليوية :

فأصبو ثم أصبو ثم أصبو ولا كالصبوات العذرية
وليست للغواني والاغاني ولا للشهوات الدنيوية
ولا للغانيات بأي معنى ولكن للأمور العليوية

حقائق بل رقائق قد تسامت بأوج الحضرات القدسية-(١٥٣)

وهذه الأمور العليوية بحقائقها المرفوعة إلى الحضرة القدسية هي ماساق الشاعر القصيدة من أجلها فهي حبه الذي أودعه النسيم ، وهي حبه الدفين في قلبه، فالشعراء يتوصلون بها إلى موضوعاتهم الرئيسة ، وإن اختلف الموضوع ، فموضوع شاعرنا هنا هو الحب الإلهي الذي توصل إليه بالغزل التقليدي منبها إلى موضوعه تدريجيا حتى وصل إلى الحقائق العليوية – وفي قصيدة أخرى نستمع إليه يتوصل إلى محبوبه الثاوي حبه في قلبه وهو بعيد ذاتاً يتوصل بهذا الأسلوب القصصي فيقول في المطلع :

عسى من بلانا بالبعاد يجـود وعلَّ لييلات اللقاء تعود
وتُسعِد بعد البعد بالوصل غادة موردة هيفاء القوام خرود

وبعد بضعة أبيات على النسق السابق يعقد حوارا بينه وبين رسوله إلى الحبيب ليتخلص إلى الموضوع فيقول :

ألم تر أن الضر ياسعدُ مسني وقد كدت من فرط الفناء أبيد
ماذا أفعل ؟
فان كنت مني – والرفيق مساعد – يعين وفي مس الخطوب يفيد
فبادر وسرِّعني وخذ لي رسالة – إلى من ثوى بالقلب وهو بعيد
وماذا ؟

وقل لحبيب القلب ذاك الذي أنا بحبي لـه بين الأنام سعيد
عُبَيْدُك يامولاي أدركه إنـه وحيـد فريد والزمان شديـد
وقد ذهبت أيامه وتنكـرت عليـه أمور فاضطربن عهـود
ولم يبق الا ما يرجيه منكـم فمنوا وجودوا ياكرام وعودوا-(١٥٤)

كما ترى هذا الحوار بين الشاعر وروحه التي أرسلها إلى الحبيب ورمز لها باسم (سعد) ليتخلص بهذا الحوار إلى موضوعه ، فهي مراسلة في عالم الروح ، ولهذه القصيدة قصة يرويها الشاعر في تقديمه للقصيدة بأنه رأى في المنام أنه يقول البيت ، الأول – عسى من بلانا بالبعاد يجود ... الخ فانتبه من نومه وهو يحفظ هذا البيت فترجم هذه الرؤيا بإكمال القصيدة في حالة اليقظة ، كما يدل على أن الشاعر وهو قطب صوفي – رأى تجلي الذات الإلهية في حلمه ، فلما استيقظ لم يجد إلا حبه الثاوي في قلبه ، فتمنى لو يعود من ابتلاه بالبعد في حالة اليقظة بذلك التجلي ،

فتجربته كما ترى تجربة صوفية عبر بها عن بعد الذات الالهية ذاتا وعن قربه منها بما ثوى في قلبه من حبها ، وقد توصل إلى ذلك بمطلع غـزلي تخلـص منه بـالحوار إلى أن وصل إلى الغرض المراد وهو – رجاء عودة الحبيب في حالة اليقظة كما كان التجلـي في حالة المنام – ومن هذا القبيل – نستمع إلى الشاعر الحسن بن الحسين ابن القاسم يتوصل إلى اليقين والمشاهدة لحضرة الحق بذكر حادي الشوق والهوى فيقول :

ترنم حادي الشوق وهو مزمـــزم فرعيا لحاد بالهوى يترنـــــم

إلى أن يقول عن الفتية الذين ذكرهم في بيتين بعد المطلع :

طوالعهم ثم اللوامع إن بــــــدت تلوح ولكن برقها لايخيــــم

إلى أن يتحدث عن النفس فيقول :

إلى أن تنال النفس علم يقينهـــا فيرتفع الشك الذي يتوهــــم

وتنتهي المقامات عند مشاهدة حضرة الحق الذي يتحكم :

وإن شاهدَتْ عين اليقين ارتقت به إلى حضرة الحق الذي يتحكم

إلى آخر القصيدة(١٥٥).

فهو كما ترى توصل لمشـاهدة الحقيقـة الإلهيـة بمطلـع غـزلي – هـو تـرنم حـادي الشوق بالهوى – وهو الحب الإلهـي – فـالقصيدة غـزل صـوفي عـبر بهـا عـن الحـب الصـوفي باسـتعمال بعـض أسـاليب وألفـاظ الغـزل الإنسـاني ، ولكـن بعـد تحميلهـا مضامين أخرى استعملها رموزاً للتوصل إلى غرضه كما رأيت .

المطالع المباشرة

المطالع المباشرة في شعر الغزل الصوفي كثيرة نكتفي منها بذكر هذه النماذج:

نستمع إلى الشاعر الحسن بـن الحسـين المذكـور آنفـا يخـاطب الـذات الإلهيـة في قصيدة ناقض بها الشيخ الرئيس ابن سيناء في قصيدته الشهيرة :

هبطت إليك من المحل الارفع ورقاء ذات تدلل وتمنع

ناقضه الحسن المذكور بقصيدة تغزل فيها بالجمال الإلهي فقال من المطلع مباشـرة يخاطب الذات العلية:

لجمال وجهك في الوجود تطلعي ولنيل وصلك في الحياة تطمعي

ولوجهك الزاهي بحسن جمالـــه حجّي وتطوافي بذاك المربعــي

الى أن يقول :

يامن تمنع أن اراه حقيقـــة ... ا لله لي من حسنه المتمنـــع
ارخي الحجاب ولو تجلى مسفرا ... لاندك طور القلب عند المطلـع
ومحت وجودي ساطعات جمالـه ... وجه بغير النور لم يتبرقـــع

ترى في هذه القصيدة رمزا واضحا جاء عن طريق النقل من الغزل الإنســاني ولم يتوصل الشاعر إلى غرضه بذكر ليلى ولالبنى ولا طلل دارس ولا رواحـل ، بـل من أول كلمة في القصيدة ترجم عن حبه للجمال المطلق ، واذا كـان ابن سينا عبر في قصيدته المذكور – مطلعها – عن النفس الكلية السارية في حنادس الأجســاد ، فإن الشاعر الحسن بن الحسين عبر بقصيدته التي منها الأبيات السابقة عن محبوبه الـذات الإلهية كما ترى من المطلع ، والمطالع المباشرة نجدها عند الشـاعر الحسين ابـن علي المتوكـل نستمع إليـه يخاطب محبوبـه الـذات الإلهـية بهـذه القصيـدة ذات الرسيس الموسيقي العذب من المطلع يخاطب المحبوب وهو الذات الإلهية بقوله :

شربنا من محبتكم كؤسا ... فسلت من خواطرنا نفوسنا
وزفـت نحونا من روح ... وريحان بلا شرط عروســا

إلى ان يقول :

لذلك قد ملأنا في هواكـــم ... وذكركم الدفاتر والطروسا
وفي أرض القلوب لكم غرسنا ... محبتكم وسقّينا الغروســـا
فكم اطلعتموا في ليل همـــى ... وقد أدجى على أنس شموسا–(١٥٦)
وكم أطلعتموا في شرق سعدى ... نجوما أذهبت تلك النحوسا–(١٥٧)

ونستمع من ابن العلوي الحداد يتغزل بالذات القدسية تغزلا مباشرا فيقول على طريقة التخميس :

هبت نسيمات الوصـــال ... من جانب القدس العَلِي
عما ســوى معبـــوده ... الواحد الحق الولـــي
وكوشفت اســـراره ... وحل في برج الوصـول
ا لله حسبي وكفـــى ... قل ماتشا ياذا الفضـول
بات المحب مع الحبيب ... والعاذل الغافل بعيـــد
لم يدر ماشأن الهـوى ... بين الموالي والعبيـــد
ياويحه ماذا عليـــه ... لو كان يعرف للسعيـد
مكانه من ربـــــه ... وا لله يعلم مايقـــول
ا لله حسبي وكفـــى ... قل ماتشا ياذا الفصـول

إلى آخر القصيدة المخمسة(١٥٨).

وفي هذه النماذج لاتجد تقديما بالغزل الإنساني للحب الإلهي وإنما تجد غزلا صوفيا مباشرا وتجد بعض الرموز الواضحة التي جاءت عن طريق النقل من الغزل الإنساني إلى الغزل في الحب الإلهي .

والرمز كما قلنا نوعان :

الأول : غامض يحتاج إلى إعمال الذهن في تأويله للوصول إلى مقصد الشاعر، وهذا قليل في شعر متصوفة اليمن .

الثاني : واضح لايحتاج في تأويله إلى إعمال الذهن ، لكنه اكتسب الرمزية بنقله من المعاني الحسية في الغزل الإنساني والخمري إلى الغزل والخمريات الروحية للتغزل بجمال الذات الإلهية والسكر في مشاهدتها أو الفناء فيها .

ومما يقابلنا من الرموز الغامضة في الحب الصوفي من الغزل بالذات الإلهية قول الشاعر محمد بن عمر الغزالي الحبشي في قصيدته التي سبقت الإشارة اليها يقول فيها متغزلا بالذات الإلهية وفيها الحلول والإتحاد على طريقة ابن عربي في هذه الفلسفة :

تجلت عن تجليها فسلني ... فقائلها بها أعطى التثني
بذات الإتصال في افتراق ... بجمع الجمع في عين التجلي
فكان الفرد والزوجان لاهت ... تلاهت لابها والفرد يثني
فكنا فيه بل هو كان فينا ... فطبنا رب زدني رب زدني
فكأسي ليس تمليه الروايا ... وفيضّ لاتساع الفرق يغني
ولم لا والمحيط الحق مني ... بمنزلة الهجوم علي مني
سألت وماعلمت سوايَ لكن ... بحكم الفرق كنت رميت عني
فأسهمك التي نفذت بأذني ... وصنعك صنعة عن صرح اذني
ولولا الرتق بعد الخرق أبقى ... لسحرك في البيان بكل فن
لما كتب المداد سواد عين ... ولكن ماانتظار قران قرني(١٥٩)

واذا أمعنت في هذه القصيدة وجدت فلسفة الحلول والإتحاد في كل بيت من أبياتها ابتداء من الرمز الغزلي الغامض لتجلى الحقيقة الإلهية ويقابلها الشاعر الذي أصبح – بعد تجرده من الحواس الظاهرة – أصبح هو هي ، مابين وصل وافتراق وجمع وتصريف متحد لافرق بينه وبين الحقيقة الإلهية إلى قوله – ولولا الرتق بعد الخرق أبقى الخ – وكأن هذا الشاعر الحلولي قلد في قصيدته استاذه ابن عربي في قول بن عربي من قصيدة يتحدث فيها عن المعرفة والحقيقة مطلعها :

معرفتي بالإله معرفتـــــــي بي فاطلبوا الأمر في حقائقها

إلى أن يقول :

قلت لها والرقيب يعجلـــــني من أنت قالت نواة خالقها

اولد في العلم بالوجود له فما تنفك ذاتي عن ذات فاتقها

الرتق أصل لها به فلـــــــذا لم يأت لفظ لنا براتقهـــــا

إلى أن يقول :

فبينما في وجودنا نســـــــب وبينه ثابت لعاشقهـــــــا

ويختمها بقوله :

لابد للاشتراك من حكـــــــم تأتي المهيا لها بفارقهــــــا[١٦٠]

فالشاعر محمد بن عمر الحبشي الغزالي – ان كان مثل استاذه ابن عربي من حيث الرمز الغامض ، فإنه أجود منه تصويرا من الناحية الفنية كما رأيت في النموذجين المذكورين :

ومما يقابلنا من الرموز الغامضة عند شعراء العصر قول الشاعر عبدالرحمن بن مصطفى العيدروس[١٦١] يتغزل بالحضرة القدسية .

حجاب وحسبي ان أقول حجاب ذهاب به يحلو لنا وإيـــاب

إلى أن يقول :

وحضرة قدس عمت الكل حبذا أناس لديها بالمحاضر غابـوا

ويأتي بالرمز الغامض حين يصف حضرة القدس فيقول :

وذات جمال إن ظللنا بشعرهـا هدتنا بوجه ماعليه نقـــاب

الخ القصيدة [١٦٢] ترى ماذا يقصد الشاعر من قوله – ان ظللنا بشعرها هدتنا – الخ؟

هل يجوز أن تشبه الذات الإلهية بحسناء ذات شعر كثيف يستظل بها الشاعر فيهتدي بنور وجهها المكشوف ؟ بالطبع ان هذا غير جائز وغير مراد للشاعر وانما مراده من هذا الرمز تحقق جمال الذات الإلهية وهو مايعنيه بقوله (وذات جمال) ويعني بالشّعر الواحد محجوبا بالكثرة أو تنزل الرحمات والأشواق على حد مايؤوله المتصوفة لأنفسهم، والذي أحاجنا إلى هذا التأويل هو ذلك الرمز الغامض. وفي هذا المعنى يرمز الشاعر عمر بن سقاف السقاف[١٦٣] فيقول :

أقبلت طفلة تهز القوامـــــا بضة كالغزال تهدي السلاما

ذات قد وذات خد أسيـــــل وجميل تهدي الجميل دوامـــا

اسفرت بالضيا أنسا وبسطــا خلت برقا ينير منها ابتسامـــا
قلت أهلا هذا الحبيب تجلى فاحمدوا ا لله واشكروا ياندامـا
ياسروري بوصله ياحبـــوري أنت نوري اذا شكوت الظلاما(١٦٤)

انظر الى قوله – طفلة تهز القواما – بضة كالغزال – ذات قد وذات خد أسيل – هل هذا غزل يصح اسناده الى الذات الإلهية ؟ قطعاً لا –واذاً فمـا تأويلـه ؟ اذا لم نقل بأنه يقصد بالطفلة افراح الروح التي أحسها الشـاعر في نفسـه فرمز لها بطفلـة جميلة تتهادى معه السلام بـالصورة الـتي رسمها لهنا – وهي ترمز أو تبشره بتجلـي الحبيب الذي عبر عن شوقه للقائه بقوله (خلت برقا ينـير منـه ابتسـاما) والصوفيـة يرمزون بالبرق إلى الأشواق والإشـراق النفسـي – فالطفلـة هـي أفـراح روحـه الـتي بشـرت بتجلي الحبيـب الـذي هـو الـذات الإلهيـة ، فلـم يسـعه الا الـترحيب بهـذه الإشراقة الالهية – قلت أهلا هذا الحبيب تجلى – الخ ياسروري بوصله – الخ . هـذا مايمكن الوصول إليه من حل هذا الرمز الغامض ، فـان نكـن أصبنـا في هـذا التـأويل عرفنا أن هذا الرمز بالطفلة لـلروح ، لايعـني الحلـول أو الإتحـاد بـالذات الإلهيـة لأن الشاعر لم يشر إلى ذلك وإنما سكر بسرور الوصـال الـذي نـور عليـه ظـلام نفسـه .
وعلى كل حال – فهذا النوع من الرمز عند شـعراء العصـر في اليمـن قليـل جـدا ، نكتفي منه بما ذكرنا ، وأما الوضوح فإننا لانحتاج فيه إلى أدلة مسـتقلة. فكـل ماجـاء في هذا الموضوع من شعر التصـوف يتسـم بـالوضوح ، لأن الغمـوض في الرمـز مـن السمات التي شهرت بها مدرسة ابـن عربـي الحلوليـة ، وقـد عرفنـا منهـج متصوفـة العصر بأنه المنهج الأشعري – الذي وضحه الإمام ابو حامد في كتابه (الإحيـاء) وإن وجد الرمز الغامض في شعر بعض متصوفة العصـر كمـا عرفنـا فانمـا هـي سمـة نـادرة والسمة الغالبة هي الوضوح – كما ترى من النماذج التي أوردناها في هذا الموضوع بصورة عامة .

(ب) الخمر :

يرمز المتصوفة في معاني الخمر الحسية للمعرفة الإلهية ، وقد يرمـزون بالكـأس أو القـدح للقلـب الإنسـاني، والسـاقي يقصـدون بـه ا لله عزوجـل شـأنه ، ويرمــزون بالسكرة إلى غيبة الحواس عن الوجود الإنساني أو الفناء في ا لله أو الاتحـاد والحلـول بالذات الإلهية، والحان مكان اجتماع الإخـوان المتصوفـة ،والندمـان الجليـس وجمعـه

ندامى ، وهذه المصطلحات معروفة في شعر الخمريات الحسية المصنوعة من العنب ، لكن المتصوفة قديما وحديثا عمدوا إلى ماجاء من شعر الخمريات فرمزوا به إلى معانيهم الروحية ، لهذا نجد كثيرا منهم ينبهون إلى نوع خمرهم بأنها خمر علم كما جاء عن الشيخ أحمد بن علوان ت ٦٠٥هـ الصوفي اليمني المشهور في إحدى قصائده :

مزج الخمر بالضنا فاحتساه   وسقاه المحب فهو يصيح
خمر علم كأنها بدر تم   مازجاه الغرام والتبريح[(١٦٥)]

وكما قال قطب الإرشاد عبدا لله بن علوي الحداد من أعلام شعراء عصر البحث بأنها ليست السراح المضلة :

أنا مشغول بليلى   عن جميع الكون جملة
فاذا قيل من ذا ؟   قل هو الصب المولّه
أخذته الراح حتى   لم يبق فيه فضلة
راح أنس راح قدس   ليست الراح المضلة[(١٦٦)]

وكما نبه الشاعر عبدالرحمن بن مصطفى العيدروس في آخر قصيدته الخمرية بأنها من عالم الروح لامن عالم العنب .

وروح الروح من خمر عناصرها   من عالم الروح لامن عالم العنب[(١٦٧)]

ونستمع إلى الشاعر ابن العلوي يصبو ويتدله بين الأنام وتذهب به سكرات خمر الهنا والأنس لاخمرة الباطل فيقول في معرض حديثه عن حبه الإلهي :

يامن هواه وحبه ووداده   سكن السويدا من فؤادي الداخل
أنت المراد وأنت غاية مطلبي   من كل عال في الوجود وسافل
راحت بروحي صبوة وصبابة   بجمالك الفرد البديع الكامل
فغدوت مابين الأنام مدلّهاً   ومولّها في حال حب ذاهل
ذهبت به السكرات من خمر الهنا   والأنس لامن كأس خمر الباطل

وبهذا السكر يغني في ذات ا لله حين ينمحي عمل الحواس:

فتراه فان عن عوالم حسه   لايستفيق لقول عذل العاذل

ويدعو المريد إلى هذا الشراب فهو شراب العارفين والخضوع لساقيهم – والساقي في عرف المتصوفة هو ا لله سبحانه وتعالى – ويوصيه أيضا بالخضوع بعد الساقي للقطب الصوفي العام امام السالكين والواصلين :

فاشرب شراب العارفين الأوليا   الجامعين لكل وصف فاضل

واخضع لساقيهم وقطب مدارهم وإمام سالك سبلهم والواصل

الخ القصيدة[١٦٨] – وأنت تستعرض شعر بن العلوي في الخمريات لاتجد له نصا في هذا المجال خاليا من التنبيه إلى انها غير الخمر المحرمة ، وهذا الشاعر عبدالرحمن بن مصطفى العيدروس يوافينا بهذه الصورة الجذابة في إحدى خمرياته حين يمزج الماء بالخمر راجعا بهما إلى مصدريهما ، فالماء ابن السحاب والخمر بنت العنب في روضة تضحك فيها الأزهار حال بكاء السحب فيقول :

قم زوج ابن سحاب بابنة العنب واستجلَ في الكأس والداني من الحبب

ألى أن يقول :

قم عاطينها على ضحك الأزهار في روض بكت في رباه أعين السحب

ويختمها بقوله مشيرا إلى عناصرها :

وروح الروح من راح عناصرها من عالم الروح لامن عالم العنب[١٦٩]

يعني الشاعر في البيت الأخير أنه فنى عن حواسه الظاهرة وسكر بالفناء في الذات الالهية ، لهذا – نبه أن عناصر خمرته من عالم الروح لامن عالم العنب ، يعني أنها خمر المعرفة على حد المصطلح الصوفي الذي يرمز لمعنى المعرفة التي هي من المقامات الصوفية باسم الخمر .

وهذا الشاعر مغرم بالخمر الصوفية ولهذا فإنه أكثر من الرمز بها والقول فيها ، لكنه أحياناً يغيب عن حواسه الظاهرة حين يفني بالسكرة فيشطح حين تنعشه الخمرة على حد قوله في مطلع الخمرية الآتية :

انعشتني خمرة للغير تمحو فاعتلالي بالهوى القدسي شطح

وينادي العاذل بأنه ان عذره أو عذله فهو لايلتفت إليه لأنه في حال سَكْرةِ التجلي ليس يصحو :

ياعاذلي كن عاذري أو عاذلي أنا من خمر التجلي لست أصحو

الى أن يقول :

قد بسطت الروح من خمر الهوى وانطوى مني عن الواشين كشح

إلى أن يقول :

هام شخص القلب من خمر الفنا فهو من تلك الحميا ليس يصحو

ويختم هذه الخمرية بقوله :

أنا في محو وصحو دائماً حيث لي في مجمع البحرين سبح

ليس يدري حالتي غير امري في ربى الجمع له بالذوق صدح[١٧٠]

انظر إلى هذه الخمرية على الرغم من امتلائها بالرموز الصوفية ، لكنك تجد الشاعر يوضحها أولا في البيت الأول ينبه بأن اعتلاله بالهوى القدسي شطح والشطح معناه الحلول والاتحاد في الذات الإلهية ،وهو يعني انه قال ماقال وهو في غيبوبة عن حواسه الظاهرة وهذه مسألة ذوقية لايدريها إلا من كان من القوم – كما يشير إلى ذلك ابن عربي(١٧١).

لهذا وجدنا – ابن الامير الصنعاني يرد على مذهب ابن عربي الذي يتعلل بالذوق وهو يخالف ظاهر الشريعة الاسلامية كما أسلفنا ،وقد اعتذر لمثل هؤلاء الإمام الغزالي وقطب الإرشاد عبدا لله بن علوي الحداد أنه ان صدر من مثل هؤلاء المتصوفة من المتمسكين بالشريعة مايوحي بالحلول والإتحاد فانما قالوا ذلك وهم في غيبوبة السكرة كما أسلفنا ايضاً – وهذا الشاعر العيدروس المذكور له خمريات كثيرة وعلى كثرتها فانها تبدو بصورة فنية جميلة وان كان في بعضها رموز غامضة كما تقدم ، لكنها من حيث التصوير الفني جميلة جدا ، مما يدل على حذقه في التقاط الصور من الخمريات في الشعر العربي وتطويعها بالرمز والأسلوب الصوفي – نستمع إليه يصور الخمرة التي هي المعرفة في اصطلاحهم بانها حياة النفوس ، راق وقته فيها في روضة ذات اشجار باسقة – وهو يرمز بالدوح الى اللطائف التي يتحقق بها العارفون في وقت خلوة يسر الجليس فيطيب حتى يغمره الجمال النفيس :

طاب شربي لخمر تلك الكئوس فادرهـا لنا حياة النفوس
هاتها هاتها فقد راق وقتي بين دوح به السرور جليس
هاتها فالزمان قد طاب حتى غطس القلب في الجمال النفيس(١٧٢)

يالها من صور فنية رائعة ، حياة النفوس – غطس القلب – الجمال النفيس ، بين دوح به السرور جليس – كل هذه الصور وصفية خففت من ثقل الرمز الذي تحمله هذه الأبيات الثلاثة ، ويكفي أن نشير إلى الرمز الذي تحمله الصورة الأخيرة " غطس القلب في الجمال النفيس " فهو يرمز بالقلب إلى الروح التي فنيت بالذات الإلهية .

وربما تنسم الشاعر الصوفي نسيم المحبة وشعر بقرب الحضرة الإلهية فسكر بالوصل وطرب وفني وتهنا ، فعد ساعات الفناء من ساعات الجنة باشراقتها الروحية وافراحها القدسية ، إلى هذه المعاني يرمز الشاعر عمر بن سقاف السقاف فيقول :

هبت رياح القرب والإحسان وصفت كئوس الوصل في الأدنان
وترنحت بالبسط أفراح الهنا وتمايلت أغصان عود البان

طربا إذا ذكر الأحبة واللـــوا وتذكر الساعات والازمـــــان
تلك الأويقات التي سلفت لنا فكأنها سرقت على رضـــوان[١٧٣]

والشاعر المذكور يشرب الخمرة من يد ا لله الذي سقاه وأدناه فلايحتاج في الساقي الى الرمز ، وإنما الرمز جاء في اسم الخمر والحان والكأس والادنان ، كما أشرنا سابقا ونستمع إليه بهذه المقطوعة ذات الأسلوب السريع الذي يدل على أفراح روحه يقول فيها :

شربنا خمرة الحان بكاسات وأدنـــان
بحمد ا لله ساقيها سقانيها وأدنانـــي
ولم ندر بعــذال ولم نصغ الى الشاني[١٧٤]

فالشاعر يرمز بخمرة الحان إلى المعرفة التي تجمعه مع أحبابه في مكان الشراب وبالكاسات والأدنان لقلوب العارفين والساقي هو ا لله كما صرح الشاعر بقوله :

بحمد ا لله ساقيها سقانيها وأدنانـــي

وفي قصيدة أخرى مطلعها :

ناحت الورقاء بالصوت ارتجالا فأذابت مهجتي والدمع سالا

يؤكد فيها نفس المعاني برموزها السابقة فيقول :

يارعي المولى لييلات الرضا ذكرها يضرم في القلب اشتغالا
ذكرتني صفو ساعات مضت وزمـــــانا كله نور تـلالا
حيث كاسات الصفا دائـرة من يد الساقي وسناء الهـم زالا
حيث أخوان الصفا حفوا به وغدوا من سكرهم صرعى ثمالا[١٧٥]

فالكاسات كما جاءت في المقطوعة الآنفة والساقي هو ا لله وإخوان الصفا المذكورون في آخر المقطوعة الأخيرة هم اخوان الحان ، فالحان يرمزون به إلى مكان اجتماع الإخوان ، ورمز بقوله (صرعى ثمالا) إلى حالتهم في الفناء حيث تجردوا من الحواس الظاهرة فكانت الحواس الظاهرة على الجسم مثل من مسه صرع من حيث الذهول وعدم الإدراك ، وثمالا استغرقوا في شراب المحبة او المعرفة حتى الثمالة، كناية عن زيادة الشراب وبمقداره يكون الفناء في الذات الالهية .

وأما الشاعر الحسين بن علي بن المتوكل - فانه لم يلجئ القارئ إلى التماس التأويل لأن الرمز عنده سواء منه الغزلي أو الخمري واضح ، فالشراب عنده هو شراب المحبة وان قصد الرمز بالخمر بما جاء من ذكره للكئوس والندمان ، الا انه يصرح بأنه شراب محبة فيقول مخاطبا الذات العلية :

شربنا من محبتكم كئوســــا فسلت من خواطرنا نفوسا

إلى أن يقول :

ومذ ضحكت إلى الندمان أنسا هم لم نلق بينهم عبوســا(١٧٦)

والرمز الغامض على قلته في شعر متصوفة العصر لانجده إلا لدى بعض من يبدو عليه التأثر بفلسفة الحلول والإتحاد – أما غيرهم – فإن الرمز عندهم سواء في الغزل أو الخمريات ، واضح وضوح اتجاههم كما رأيت من النماذج الآنفة .

وقد جاءت خلال حديثنا عن الموضوعات الصوفية بعض السمات الفنية على حسبها في مواضعها من هـذه الدراسة ، وفي الفقرة الآتية نزيد الأمر وضوحاً في الجانب الفني.

المحور الثالث – الخصائص الفنية

أ– البناء الفني

لقد سار شعراء التصوف خلال العصر المخصص لهذه الدراسة في بناء قصائدهم على أنواع من البناء سواء في مقدمات قصائدهم أم في موضوعاتهم الوجدانية التي أفرغوا في قالبها تجاربهم الشعرية سواء أكانت تجارب شعرية صادقة ذات صبغة شعرية حادت بها قريحة هـذا الشاعر أو ذاك أذاب فيها مشاعره ذات الإحساس الفني – أم كانت ذات تجارب علمية – ناتجة عن فكر هذا العالم أو ذاك – كما نجد في التمهيد مادار بين الإمام القاسم بن محمد وبين محمد بن عبدا لله شرف الدين – في قصائد بنيت على المطالع المباشرة مثل قول الإمام القاسم يخاطب مريد التصوف :

ياذا المريد لنفسه تثبيتــــا ولدينه عند الإله ثبوتــــا

اسلك طريقة آل أحمدُ واسلكن سبل النجاة – إن يسألوا ياقوتا – الخ

ويرد عليه الشاعر محمد بن عبدا لله شرف الدين على هـذه القصيـدة وغيرها بقصيدة مطلعها :

الحق أبلج واضح للمهتـــدي يهدي إلى سنن الطريق الأبلــح

وفيها يقول مخاطباً الإمام القاسم المذكور :

ولقد قدحت على جميع القوم من أهل التصوف في الطريق الأقصد

الى آخر القصيدة – فإذا نظرت إلى القصائد السالفة في الصراع حول التصوف وهذا الصراع يبرز فيه الصراع السياسي – وجدت أن بناء شعر الخصام السياسي

ذي المسحة الصوفية – كان عديم الوجدان الصوفي – خالياً من التجارب الصادقة والعواطف الوجدانية – وهو مبني على المطالع المباشرة في الغالب – لكنك تجد فيه فكراً متحرراً من شطحات الصوفية وعلى هذا البناء كان غالب شعر العلماء من زيدية وشافعية .

وهكذا صار هذا الشعر الصوفي ممتزجاً بالصراع السياسي – لكننا لانفقد في هذا المجال بعض التجارب الصادقة عند أولئك الشعراء الذين تجنبوا الخوض في الأمور السياسية وذهبوا يتنمسون عبير الروح في المعاني الصوفية – كالأهدل الزبيدي والسقاف الحضرمي وغيرهما ممن سلك هذا المسلك في القرن العاشر ومابعده – الا أن شعر هذا الصنف يكاد ينحصر عند شعراء زبيد وحضرموت – وكل نتاج هؤلاء خلال هذه المدة كان مبنياً على المطالع المباشرة وإتحاد الموضوع . أما من جاء بعد هذه المدة – فإن شعرهم الصوفي يكاد يذوب رقة وجمالاً مع توافر الوحدة الموضوعية والعضوعية – كما في شعر عبدا لله بن علوي الحداد والسقاف والشاة. عبدالكريم بن حسين العتمي ت ١٢٤٦ حيث نجد في رسالة العتمي الشعرية التي أرسلها الى السيد احمد ابن ادريس ت ١٢٥٣هـ عندما زار العلامة الإدريسي مدينة زبيد جاء فيها قوله من المطلع :

نسيم سحيق المسك أم عابق الند … أم الروض فاحت منه رائحة الـــــورد

وفيها يقول :

صفي الهدى بحر المعارف شيخنا … حليف الرضا في القرب منا وفي البعد

الى آخرها – انظرها في العقيلي / من أدب جنوب الجزيرة ص ٢٢٥ .

وتصل الى علماء زبيد رسالة أخرى من الشيخ العلامة السيد الإدريسي المذكور وهو في المخا – فيرد عليها الشاعر العتمي المذكور نيابة عن علماء زبيد بقوله :

من المخا يانفحة المنـــــــدل … سريت من مربعنــــــا الأول

وفيها يقول :

إشارة أرسلتموها لنـــــــــا … شاهدة بالفضل للمرســــــل

الى أن يختمها بقوله :

نزلتم بنا – لابل نزلنا لأننـــــا … وردنا حياض لم تكن قبل تورد

كأنك حوض المزن طأطأ رأسه … فياحبذا منكم شهود ومشهـــد

العقيلي – المرجع السابق ص٢٢٩ . والدكتور طه ابو زيد – الشعر في اليمن جـ٢ ص٦٥٥ .

ومن هذا القبيل نستمع من الشاعر الحسن بن علي بن جابر الهبل - هذه الشكاوى ذات الأسلوب الإبتهالي الذي يتوجه به الى الله عز وجل فيقول :

من ذا الى عدله أنهي شكاياتي سواك يارافع السبع السماوات
من ذا أرجيه أم من ذا أؤمله لما أتاني من البلوى وما يأتي

ونجد الحسرة والندم في هذه المناجاة الإلهية للشاعر الهبل تحس فيها ذوب المشاعر الصادقة في التوبة - والتوبة هي أول مايطلب من المريد في المصطلح الصوفي :

واطول حزني في غد وتحسري وفضيحتي في الحشر إن لم تستر

وفي السماع الصوفي - نستمع إلى الشاعر عبدا لله بن العلوي الحداد - بهذه الترنيمات الصوفية ذات الألفاظ الرقيقة والعبارات الدالة - وإن جاءت بعض قوافيها ركيكة - فما ذلك إلا لأن الشاعر لايراجع مافاضت به قريحته في حالة انفعاله - كما جاء في بعض أخباره - مما يقول فيها :

و لله روح خالط الحب كلها ومازجها حتى صبت للصبابة

الى أن يقول فيها عن روحه وشوقه إلى طيبة محل ذكريات الوحي وتلاوة آي القرآن وصوت الحادي - الخ .

لها أبداً شوق إلى خير معهد به خير عهد في العصور القديمة
يذكر العهد القديم سماعها لترجيع تال للمثاني الكريمة
ورنة أذكار وصوت مسبح وتلحين شادٍ بالأغاني الرقيقة

الى أخرها - وهي طويلة سبق ذكر بعضها في السماع الصوفي ومجالسه :
وهي القصيدة التائية التي عارض بها الشاعر تائية ابن الفارض - وقد بلغت أبياتها مائتين وخمسين بيتاً - إلا أن تائية ابن العلوي تعد معارضة لتائية ابن الفارض الموسومة (بنظم السلوك) التي يقول فيها من المطلع :

سقتني حميا الحب راحة مقلتي وكأس محيا من عن الحسن جلت

ويختمها بقوله :

ومن فضل ما أسأرت شرب معاصري ومن كان قبلي فالفضائل فضلتي

انظرها في ديوان ابن الفارض - ص٣١- ١٠٧ - وفيها من فلسفة الحلول التي شهر بها ابن الفارض مافيها - لكن على الرغم من أن تائية ابن الفارض المذكور مطلعها وخاتمتها - انظر ص٨٥٢ من كتابنا - الشعر في اليمن من ١٠٤٥-١٢٨٢هـ فعلى الرغم من أن تائية ابن الفارض لاتتفق بمنهجها الحلولي مع المنهج السني الذي يسير عليه ابن العلوي - الا أن ابن العلوي ربما أعجب ببعض معانيها

الخالية من فلسفة الحلول فحاكاها وزناً وقافية وبعض المعاني الخالية من الملابسات الحلولية . لكنها – وإن اعتور بعض أبياتها ضعف في اختيار القافية – كما سيأتي – كان تعبير ابن العلوي وتصويره للكثير من المعاني العامة والخاصة موفقاً إلى حد كبير – فتعد تائيته من الناحية الموضوعية والفنية ذوب مشاعر صادقة عما يكنه في نفسه من الوجد والهيام الصوفي .

ومن هنا نكون قد عرفنا أن بناء القصيدة لدى متصوفة العصر جاء على المطالع المباشرة – حتى في الغزل الصوفي والخمريات في الغالب .

ب– التعبير والتصوير :

لقد صدق من قال – ان الأدب الحق هو ماكان فيض الإحساس الصادق والتجربة العميقة – فبالتجارب العميقة يأتي العمل الأدبي مكتملا باعتباره " وحدة مؤلفة من الشعور والتعبير " كما جاء عن سيد قطب في كتابه – النقد الأدبي أصوله ومناهجه " ص١٩ (ومن ذلك التعبير تتكون الصور المتولدة من الخيال الذي به تستأنس النفس لما يثير فيها من إعجاب ولذة) كما جاء عن ابن سيناء في كتابه (الشفاء – المنطق – الشعر) ص٢٤. – ومن نظرة في أساليب متصوفة العصر المعني بالدراسة – من حيث الألفاظ التي تعتبر هي اللبنات التي تتكون منها العبارات ومن العبارات تنتظم الأساليب وفيها تكمن المعاني ومن خلال ذلك تبرز الصورة – ومن أجل ذلك فلقد رأيت – توخياً للإيجاز أن يكون الحديث عن الألفاظ والعبارات والأساليب مجملا في الآتي :

فمن حيث الأسلوب في شعر متصوفة العصر المعني بهذه الدراسة نجد ألفاظهم خالية من الغرابة والتعقيد – ترق أحياناً وتجزل أحيانا أخرى على حسب التجربة وطبيعة الموضوع – وهي تدل على فهم آيات القرآن وحديث النبي ﷺ – وعلى معرفتهم بمفردات اللغة العربية التي استقوها من مظانها فاستخدموها في شعرهم حسبما تمليه طبيعة الموضوعات التي تناولها شعرهم – تحس ذلك متى ناجوا ربهم تائبين أو عبروا عن أشواقهم الصوفية – فلاتحس في تناولهم هذه الموضوعات لفظاً نابياً هنا أو متكلفاً هناك ولا عبارة شاذة عن أختها – كما سبق في الانموذجين المذكورين للشاعرين – الهبل وابن العلوي الحداد .. حتى في شعر المعارضات والمناقضات تجد فيها الإنسجام في الأسلوب مابين السابق واللاحق – كما في تائيتي

ابن الفارض وابن العلوي الحداد .. وقد سبق الحديث عنهما بما لانحتاج أن نكرره هنا – لكننا نشير هنا إلى مناقضة الشاعر الصوفي أحمد بن حسن الزهيري ت ١٢١٤هـ التي يناقض بها ابن الفارض في تائيته السابق ذكر مطلعها وخاتمها وهذه نقيضة الزهيري يقول فيها من المطلع :

طريقة أهل الحق علم الشريعة وحفاظها أعلام أهل الطريقة

يفهم من المطلع أن الزهيري يرد على ابن الفارض ماجاء في تائيته من إشارات حلولية – وهو مايعنيه الشاعر في القصيدة كلها – لاختلاف المعاني والأفكار في كلا التائيتين – إلا أن تائية ابن الفارض أقوى وأنضج قريحة سواء في أسلوبها أو في قوافيها – أما تائية الزهيري فإنك واجد في بعض قوافيها ركة – من مثل قوله يتحدث عن السنة النبوية :

طريقة هادينا الى ا لله من له العناية في اللفظية المعنوية

ترى القافية يعتريها الضعف والركة (معنوية) وغير ذلك من القوافي الضعيفة في نقيضة الزهيري المذكور – بحيث لو عقدنا موازنة بين القصيدتين لوجدنا الفرق شاسعاً من حيث الجودة الفنية في تائية بن الفارض على طولها والصنعة المتكلفة وضعف بعض القوافي في تائية الزهيري – وقد جاء الاقتباس من القرآن في كلا القصيدتين فإذا كان مثل هذا في المناقضات – بهذا الأسلوب الواضح في التعبير – فإن هناك اقتباسات كثيرة من آي القرآن الكريم والحديث النبوي . وما ذلك إلا لغلبة الروح الإسلامية والثقافة القرآنية والنبوية على شعراء العصر – فلقد ظهر ذلك الأثر في التعبير باقتباسهم من آي القرآن الكريم والحديث النبوي – فمن ذلك مثلاً . قول الشاعر الحسن بن جابر الهبل – ينصح البخيل بأن ينفق ولايخاف الفقر :

أيها المفتر شحاً لاتخف عيلة فا لله حي يرزق

محكم التنزيل قد قال لنا لن تنالوا البر حتى تنفقوا

ديوان الهبل مخطوط ق١٥-١٦ . ولقد اقتبس في البيت الأول معنى قوله تعالى ﴿ ها أنتم هؤلاء تدعون لتنفقوا في سبيل ا لله فمنكم من يبخل ومن يبخل فإنما يبخل عن نفسه وا لله الغني وأنتم الفقراء﴾ سورة محمد آية (٣٨) واقتبس الشطر الثاني من البيت الثاني من قوله تعالى " لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون " ٩٢ من آل عمران.

وهذا الشاعر أحمد بن عمر بن سميط يقتبس في قوله :

لاينفع المرء الا مايقدمه لنفسه عند مولى الخلق باريها

يقتبس معنى الآية الكريمة " وماتقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند ا لله " آية (٢٠) من سورة المزمل .

ويقتبس الشاعر محمد بن الحسن الجلال هذا الترجيع من قوله تعالى " الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون " فيقول :

والحمد لله الجميل ثناؤه   إنا له - وا لله - حقاً نرجع

ويقتبس الشاعر عبدا لله بن جعفر بن مدهر الحضرمي من الحديث النبوي فيقول:

أما قال إنسان الحقيقة حيث قد نهى   عن سباب الدهر ذاك هو الدهر

وقد كثر الإقتباس من القرآن لدى المتصوفة بصورة عامة وعند شعراء اليمن خلال مدة البحث وقبله وبعده وكذلك كثر الإقتباس من الحديث النبوي الشريف بما لايتسع لذكره المقام في بحث كهذا لاسيما - وأن الإقتباس القرآني والنبوي جاء في نصوص ذكرت في مواضعها من البحث في المحورين السابقين - مما يطول بنا المقام عنده لو حاولنا إيراده هنا وشرحه تحليله .

لكننا أوردنا النماذج المذكورة في الإقتباس القرآني للدلالة على أن الإقتباس كان أحد أدوات التعبير لدى شعراء العصر .

أما التصوير - فلقد كان له دور في تشخيص وجدان متصوفة العصر - وقد سبق الحديث عن التصوير من حيث الدلالة في مقدمة الحديث عن التعبير والتصوير - وهنا نستمع أو نرى هذه الصورة التي رسمها الشاعر الحسين بن أحمد زبارة - للدنيا ينفر منها النفس مستعيناً على أداء معناه الوعظي في رسم صورتها بالإستعارة المكنية والتصريحية والتبعية فيقول :

أما عجيب جيفة مسمومـــة   وكلابها قد غالهم داء الكلب
يتقاتلون على اعتراق عظامها   والسيد الموهوب فيها من غلب

فلقد شبه الشاعر الدنيا بحيوان ميت قد أنتن حتى صار لحمه سماً يصيب متعاطيه بداء الكلب (السعار) وحذف المشبه به وهو الحيوان الميت ورمز إليه بما يدل عليه وهو (الجيفة) والقرينة الدالة قوله في البيت الثاني (يتقاتلون) على اعتراق عظامها .... ويذهب به الخيال إلى أن يلوي على طلاب الدنيا فيصورهم كلاباً مسعورة تتقاتل حول هذه الجيفة على طريقة الإستعارة التصريحية.

....   وكلابها قد غالهم داء الكلب

ثم الاستعارة التبعية في فعلي غالهم ويتقاتلون على اعتراق عظامها .

وهذا الشاعر محمد بن الهادي يرسم لنا صورة حسية لمعنى الصبر فيقول :

فسر الصبر مصباح تجلى كمثل الليل يمحى بالنهار

وهذا الشاعر الهبل يوافينا بهذه الصورة للفقير العزيز السامية نفسه فيقول :

لاتعتبر ضعف حالي واعتبر أدبي وغض عن رث أطماري وأسمالي

فما طلابي للدنيا بمتنـــــــــع لـــكن رأيت طلاب المجد أسمالي

ترى ما أروع هذه الصورة على الرغم من تكلف الشاعر الجناس في آخر البيتين بهذه الصور القليلة نعرف قدرة شعراء التصـوف خـلال مـدة البحـث علـى اعمـال الخيال في توليد الصورة الشعرية – وهي صورة اعتمـدت علـى التشبيه والإستعارة بأنواعها إلا أن التشبيه والإستعارة المكنية هما أبرز أداتين لدى شعراء العصـر المعني بالدراسة – ومعظم الصور حسية كما عرف مـن النمـاذج المذكـورة وتجـد معـانيهم واضحة وضوح توجههم الصـوفي السـني ولم نجـد لهـم مـن المعـاني الغريبـة الا بعـض كلمات تكاد تنحصر لدى بعض من تأثروا بالحلول والإتحاد أو مدوا نفســهم بنفـس بعض أعلام المتصوفة المشهورين من الذين أغربوا في بعض معانيهم من أمثال عبـدا لله بن علوي الحداد في بعض قوافي من قصيدة مفردة مد فيها نفسه بنفس الشـيخ احمـد بن علوان في قصيدة أغرب في أكثر معانيها مطلعها:

باهوت بهت عقائل الناسوت أسرار مافي باطن التابوت

فقال الشاعر الصوفي ابن علوي الحداد على منوالـه قصيـدة – مغربـاً في بعـض قوافيه لفظاً ومعنى مطلعها :

ا لله لاتشهد سواه ولا ترى إلاه في ملك وفي ملكوت

وفيها يقول :

وأقبل إليه بكل قلبك قاصداً محو الظلام أشير للناسوت

الى آخرها – وقد سبق تفسير ماتضمنته بعض قوافيها عند الحديـث عـن المعـاني الصوفية مثل الناسوت واللاهوت – بهموت ومثل الشاعر أحمد بن عمر بن سميط في قوله يتحدث عن كتب شيخه السقاف:

وكتب الشهاب أحمد الزين جالبة للروح روحاً صفا من وصمة الحمج

وعندما أغار الشاعر المذكور على بيت البوصيري الذي يقول فيه :

وكلهم من رسول ا لله ملتمس غرفا من البحر أو رشفاً من الديم

يحور فيه ابن سميط في الشطر الثاني فيقول مغرباً :

وكلهم من رسول ا لله ملتمس رشفاً من القطر أو غرقاً من الثبج

وهكذا نجد الغرابة قليلة جدا عند شعراء التصوف في العصر المعني بهذه الدراسة فهي قليلة جداً إذا ماقيست بالوضوح الفاظاً ومعاني .

جـ- الموسيقى :

أ- الوزن – لقد نظم شعراء التصوف خلال المدة المعنية بهذه الدراسة – على الأوزان الخليلية طويلة أو قصيرة – على حسب الموسيقى التلقائية المتلائمة وموضوعاتهم – وان كانت البحور الطويلة هي البارزة في شعرهم ، لأنها – فيما يبدو – هي التي تتسع لأساليبهم ذات النبرات العالية ولتجاربهم الذاتية في حالات الندم والحزن أو الفرح – مثل بحر البسيط والطويل والكامل والرجز والمديد وغيرها من البحور الطويلة المشتملة على تفاعيل كثيرة سواء ماكان ذا نبرات عالية أو ماكان منها ذا موسيقى خفيفة هادئة الوقع ، مثل بحر الرمل والهزج والخفيف أو ماتفرع من هذه البحور من مجزوءاتها التي تدخل ضمن البحور القصيرة – فهذا الشاعر الهبل يتضرع الى ا لله بهذه النغمات على بحر البسيط التام فيقول :

من ذا الى عدله انهي شكاياتي سواك يارافع السبع السماوات

وفيها يقول :

أشكو إليك أموراً أنت تعلمها فأنت يارب علام الخفيات

وعلى هذا البحر جاءت قصائد كثيرة لشعراء العصر في المناجيات الإلهية والزهد والشكوى – نستمع الى الشاعر عبدا لله بن علوي الحداد يعبر في نونيته على بحر البسيط فيقول من المطلع :

فيما الركون الى دنيا حقيقتها كالطيف في سنة والظل في مزن
دار الغرور ومأوى كل مرزية ومعدن البؤس واللأواء والمحن

ونفس الموضوع وعلى ذات البحر يقول الشاعر علي بن عبدا لله السقاف :

ياذا الذي لم يزل من جاشك الغضب دع الثواني – لقد حطت بك النوب

وقد سبقت بعض هذه النماذج في ذات الموضوع في المحور الثاني .

ولنا أن نختم الحديث هنا عن موسيقى الوزن بهذا التوشيح المتساوي التفعيلات على بحر (الرمل) يقول الشاعر عبدا لله بن علوي الحداد في الغزل الصوفي :

أنا مشغول بليلى من جميع الكون جمله
فإذا قيل من ذا قل هو الصب المولـه

الخ – المقطع الأول – وهو أربعة أبيات – يغير بعدها القافية فيقول :

نسمات القرب هبت من ربوع العامرية

الى آخر المقطع الرابع ويختمها بالمقطع الخامس عائداً بالقافية في آخر المقطع الخامس الى المقطع الأول – وهكذا جاءت معظم الموشحات عند متصوفة اليمن على بحر (الرمل) وذلك لخفته فيما يبدو – ومع خفته فلقد كان له حظ وافر من السيرورة لدى المتصوفة لاسيما وقد أنشدت على هذا الوزن نساء المدينة المنورة ذلك النغم الخالد مرحبات بمقدم النبي ﷺ – اليها مهاجراً – وهن ينشدن :

طلع البدر علينا من ثنيات الوداع

وجب الشكر علينا مادعا لله داع

ب– القوافي :

بما أن القافية تكون شريكة الوزن في الإختصاص بالشعر – وهي تتكون من آخر ساكنين في البيت ومابينهما الذي قبل أولهما – على مذهب الخليل بن أحمد الفراهيدي – وهو الصحيح عند ابن رشيق القيرواني كما جاء في العمدة جـ١ ص١٥١ . وقد تخضع الأوزان والقوافي للحالة التي تتكون منها تجربة الشاعر فتكون مرة حزينة وأخرى وهي في حالة من الفرحة والبهجة – فمن الحالة الأولى– وهي حالة الحزن نستمع الى الشاعر الصوفي جعفر بن مصطفى العيدروس يطلق هذه الآهات على الحالة التي كانوا عليها بالخيف – وربما عنى مسجد الخيف بمنى ولو أنها رجعت إليه ولو يطيف الخيال لحلت عقدة أسرى الحب من الفقراء الذين وصفهم بعد البيت الأول حيث يقول :

آهِ وآه على سر يكاد يشفنا والوجه يلقى عليه غيره سترا

رعياً لحالتنا في الخيف لو رجعت بالطيف آنا لحلت عقده الأسرا

ولااحتسي خمرة العرفان دوبله وهام من شغف من يشبه الحجرا

ولانجلي عن فريقٍ غيم فرقتهم فشاهدوا كل وجه يشبه القمرا

وأدرك الكل حقاً حق قولهم ما المشهد الحق إلا مشهد الفقرا

ويضيق الشاعر محسن بن علوي السقاف – ذرعاً بالمجتمع في عصره فينقبض عنه ويحاول الفرار منه لما يتسم به من خداع ومكر وغيبة ونميمة وطمع وغواية وقسوة فيرسم له هذه الصورة الدالة على ضيق نفسه من هذا المجتمع فيقول :

أرى الإنقباض عن أهل الزمـــــا ن أحق وأولى على كل حال

لماذا ؟

فأفعالهم كلها خدعـــــــــة وغـــدر ومكر وقيل وقـــال

مقاصدهم جمع هذا الحطام من الحرمات أتى أو حـــلال

عبيد الهوى والغوى والجوى قساة القلوب نساة المـــآل .... الخ

ويؤكد نفس المعنى بمقطوعة أخرى فيقول :

من عرف الوقت اعتزل في الدار أو كهف جبل

فأهله ما همهـــــــم الا الخيانة والحيــــــل

الى آخرها

فأنت ترى الكربة والضيق والتبرم في النماذج الثلاثة السابقة - فأما النموذج الأول فإن الشاعر العيدروس حاول في قافيته المطلقة بالفتح الذي يتولد من مده الألف محاولاً إخراج شحنة الضيق والكمد التي إن حبسها ظل الضيق مسيطراً على نفسه مما يزيده كمداً بسبب الحسرات على رفاقه الفقراء في الخيف أو في الطيف لأنهم لم يكونوا محل رجاء في لقائه بهم لبعد الشقة عنهم فأطلق الآه في قافية مطلقة ليفرج عن نفسه مايعانيه من الضيق والكمد .

أما الشاعر الثاني - وهو السقاف المذكور - فإنه لم يرد التنفيس عن نفسه بإطلاق شحنة الضيق لأن مصابه جلل - وهو المجتمع الذي لايفارقه لأنه منه وإليه إلا أنه يضيق به ذرعاً نظراً لما يجده في المجتمع من الخداع والغدر وغيرهما من الصفات القبيحة - لهذا فإن قافيته جاءت مقيدة بسكون حرف الروي - وهو اللام - وكذلك ماأكد به في المقطوعة الأخيرة - التي حاول فيها اعتزال المجتمع لكنه لم يصرح باعتزاله - إنما أخبر عنه بقوله :

من عرف الوقت اعتزل في الدار أو كهف جبل

وإذا كنا قد عرفنا ماللقافية من دور في إبراز الحالة النفسية للشاعر في حالة الحزن والكمد - فإن الدور نفسه للوزن والقافية يكون في حالة الفرحة والسرور ومن الملاحظ أن أكثر مايدل الوزن والقافية على السرور - إذا تحدث الشاعر عن نفسه ومايجد من الصفو حين يخاطب الذات الإلهية محبوبه المطلق أو في موضوع الغزل الصوفي أو عندما يتحدث الشاعر عن الخمر الصوفي - كما نجد الفرحة والأنس تشع موسيقاها من خلال هذا الرسيس الذي جادت به قريحة الشاعر الصوفي الحسين بن علي المتوكل يخاطب الذات الإلهية بقوله :

شربنا من محبتكم كئوسا فسلت من خواطرنا نفوسا
وزفت نحونا مـــن روح وريحـان بلا شرط عروسا
مفاعلْتن مفاعلتن فعولن مفاعلـــتن مفاعلتن فعولن

والبيتان من بحر الوافـر - المقطوف عروضاً وضربا - باعتبار أن القطف هو اجتماع الحذف يعني حذف السبب الخفيف من آخر التفعيلة مفاعلتن فتصير بالحذف مفاعلُ - بفتح الحرف الخامس - ثم بعصب بسكون الحرف الخامس فتصير مفـاعلْ - بسكون اللام وتحول إلى (فعولن) كما رأيت - وقد جاء هذا الوزن منطبقاً مع القافية التي هي نفوسا - عروسا - في البيتين المذكورين وهي في بقية الأبيات بهذا الرسيس الذي أحدثه حرف الروي - وهو - السين في القصيدة كلها مثل طروسا - غروسا - شموسا - الى آخرها - وهي كما ترى دالة على سرور تشع به موسيقاها للدلالة على مايعتمل في نفس الشاعر من الفرحة والسرور بلقاء المحبوب - ويوافينا الشاعر عبدالرحمن بن مصطفى العيدروس بهذه الصورة الجذابة في إحدى خمرياته حين يمزج الخمر بالماء راجعاً بهما إلى مصدريهما - فالخمر ابن العنب والماء ابن السحاب في روضة تضحك فيها الأزهار حال بكاء السحب - فيقول :

قم زوج ابن السحاب بابنة العنب واستجل في الكأس والداني من الحبب

الى أن يقول فيها :

قم عاطنيها على ضحك الأزاهر في روض بكت في رباه أعين السحب
وروح الروح من راح عناصرهـــا من عالم الروح لامن عالم العنـــب
ستفعلن فاعلن مستفعلن فعلـــن مستفعلن فاعلن مستفعلن فعِلـــن

فهذه الأبيات من بحر البسـيط التـام المخبـون عروضـاً وضربـا أمـا القافيـة فإنها مكونة من الكلمات الدالة على انشراح نفس الشاعر وسـرورها بالسـكرة الصوفية التي تصله با لله تعالى - وهي - الحبب - السحب - العنب - الخ كما سبق شـرح هذه الابيات وبيان المقصود منها في عرف المتصوفة .

وفي موضـوع الخمرة الصوفيـة التي يرمزون بهـا الى المعرفـة ، والسـكرة الـتي يرمـزون بهـا الى الفنـاء في الـذات الإلهيـة تكـثر الكلمـات الدالـة علـى مـايعتمل في نفوسهم من البهجة والسرور ، فظهر ذلك في سياق أساليبهم الشعرية كما ظهر أيضا في أوزانهم وقوافيهم - لاسيما في شعر الغـزل الصـوفي والخمـر - نسـمتع الى الشاعر عمر بن سقاف السقاف يتنسم نسيم المحبة ويفرح بقربه من الحضـرة الإلهيـة فيسكر بوصلها ويطرب ويغني ويتهنا - مما جعلـه يعـد سـاعات الفنـاء مـن سـاعات

الجنة بإشراقتها الروحية وأفراحها القدسية يرمز بهذه المعاني فيقول :

هبت رياح القرب بالإحســـان وصفت كئوس الوصل في الأدنان
وترنحت بالبسط أفراح الهنـــاء وتمايلت أغصان عود البـــان
طرباً إذا ذكر الأحبة واللـــواء وتذكر الساعات والأزمـــان
تلك الأويقات التي سلفت لنـــا فكأنها سرقت على رضـــوان
متفاعلن متفاعلن متفاعلـــن متفاعلن متفاعلن متفاعلـــن

وهذه الأبيات من بحر الكامل التام صحيح العروض والضرب - وقافيتها من الكلمات التي تدل على النشوة والفرحة النفسية التي انسبكت فكونت مع كلمات البيت ذلك الأسلوب المنسجم المتآلف ألفاظاً ومعاني - فكلمات القافية في الأبيات المذكورة - أدنان - عود البان - أزمان - رضوان .

ومن خلال هذه النماذج يتضح لنا الوزن وتتضح القافية تبساوقهما مع الأسلوب ومع الحالة النفسية ضيقاً وكمدا أو فرحة وسرورا منسبكة مع الأبيات لايعتريها خلل في الوزن أو القافية - بل تحس فيها كلها موسيقى داخلية تنبعث من تآلف الأسلوب بجمله وعباراته متصلة بالوزن والقافية منساقة اليهما بلا خلل يعتريها في الغالب - فإذا فتشت عن عيب في الوزن والقافية أو في الإعراب فإنك لاتجده إلا في النادر والنادر لاحكم له أو عليه - بمثلما نجد من خلل عند الشاعر الصوفي قطب الإرشاد عبدا لله بن علوي الحداد في قصيدته البائية التي مطلعها :

سلكنا الفيافي والقفار على النجب تحدو بنا الأشواق لاحادي الركب

جاء فيها الخلل أو الضعف والركة في بعض قوافيها من مثل قوله فيها :

وفي النفس حاجات وثم مطالب نؤمل أن تقضى بجاهك يامحبي

ومثل قوله في نفس القصيدة :

وإن صلاح الدين والقلب سيدي هو الغرض الأقصى فياسيدي قم بي

وهي في ديوانه / الدر المنظوم ص٧٥ .

انظر القافيتين تجدهما من الركة والضعف بما لايتناسب وموسيقى البيتين الذين وجدتا فيهما . ومع ركة هاتين القافيتين وغيرهما من بعض قوافيه التي تعد نشازاً في غير هذه القصيدة فإنك تلاحظ أيضا - خللاً في إعراب بعض القوافي مثلما جاء في نونيته التي مطلعها :

فيما الركون إلى دنيا حقيقتها كالطيف في سنة والطل من مزن

وفي البيت التاسع منها يقول :

مشمراً يركب الأخطار مجتهداً لأجلها يستلين المركب الخشـن

فالخشن في قافية البيت صفة لما قبلها منصوبة على المفعولية – لكن الشاعر جعلها مكسورة مراعاة للقافية – وتكرار الخلل في نفس القصيدة في قوله :

رقوا منابرها قادوا عساكرها بقوة وابتنوا الأمصار والمدن

وفي القصيدة ذاتها يقول :

تغيرت منهم الألوان وانمحقت محاسن الوجه والعينين والوجن

على الرغم من الإطناب غير المفيد في ذكره العينين والوجن بعد محاسن الوجه – فإن في هذا البيت والذي قبله خلل إعرابي باعتبار أن موقع العينين والوجن في محل رفع فاعل لمفعول محذوف تقديره وانمحقت العينان والوجن – والسبب في هذا الخلل يوضحه الشاعر بقوله " إن في هذه القصيدة كلمات على خلاف الإعراب – الى أن يقول – وقد طلب منا بعض الإخوان أن يعربها فمنعناه من ذلك – وربما كان الحداد وحيداً في عدم مراعاته الإعراب في بعض قوافيه – أيضا في غرابة بعض قوافيه كما في قصيدته السابقة التي منها قوله :

فإن انتهيت إلى الذي عرفته شاهدت من عرش إلى بهموت

كما سبق – وبهذه النماذج للأوزان والقوافي نكتفي – وا لله المستعان – .

الخاتمة

قبل أن اضع القلم إيذانا بالانتهاء من هذه الدراسة :

رأيت أن أختمها بهذا الموجز الذي يعد خلاصة لهذه الدراسة توضح ما توصلت إليه من نتائج تعد في بعضها جديدة كما سيتضح في النقاط التالية :

١– بدأت هذه الدراسة بمقدمة أوضحت الأسباب التي حملت الباحث على دراسة هذا الموضوع المرسوم بعنوان "شعر التصوف في اليمن – من القرن التاسع إلى الثالث عشر الهجري وتضمنت الخطة التي ترسمها الباحث في هذه الدراسة وتلا تلك المقدمة – تمهيد .

٢– أوضحت الدراسة – أن الشعر في المدة التي شملها التمهيد – وهي المدة التي سادها الاضطراب السياسي بين الأئمة الزيدية من جانب ، وولاة الأتراك العثمانيين من جانب آخر ، أوضحت بأن الشعر في هذه المدة ، سخر للتعبير عن وجهات النظر السياسية – كما جاء في الصنفين الأول والثاني – وشعر التصوف بصورة خاصة – أو كادت تنحصر خلال تلك الحقبة للتعبير عن وجهات النظر

السياسية ، مما جعل السمة الغالبة على أسلوب شعر التصوف فيها - هي السمة العلمية المعبرة عن الإتجاهات السياسية عن رغبة أو رهبة .

٣- لبعض الشعراء من المتصوفة خلال القرنين العاشر والحادي عشر تجارب صادقة - لاسيما أولئك الذين تجنبوا الخوض في القضايا السياسية وذهبوا يتنسمون عبير الروح في المعاني الصوفية - كالأهدل الزبيدي والسقاف الحضرمي وعبدا لله بن شرف الدين الكوكباني وغيرهم - ممن سلك هذا المسلك.

أما الموضوعات - فلقد جاءت عبر ثلاثة محاور وهي كالتالي :

المحور الأول - منهج متصوفة العصر في اليمن

المحور الثاني - المعاني الصوفية

المحور الثالث - الخصائص الفنية.

١- تناولت لدراسة - هذه المحاور بتوطئة لكل محور ، بما يقتضيه الحال ويوضح المراد .

٢- أوضحت بأن المنهج العقدي لدى متصوفة العصر هو المنهج الأشعري الذي جمع في العقيدة بين السنة والشيعة الزيدية .

وقد أبرزت الدراسة ذلك بشرح من الواقع التاريخي الذي رصد الواقع العقدي للطوائف الصوفية - وبشواهد من النماذج الشعرية التي حشدها شعراء العصر ضد فرقة الحلول والإتحاد . مشيدة بالمنهج السني الأشعري الذي وضحه الحجة أبو حامد الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين) وقد أبرزت الدراسة ذلك بما اشتمل عليه المحور الأول (منهج متصوفة العصر) .

٣- كان المذهب السائد من المذاهب الصوفية قبل عصر البحث - هو المذهب الحلولي الذي شهرت به مدرسة ابن عربي ، لهذا كان تركيز ردود العلماء والشعراء على ابن عربي في كتابيه (الفتوحات المكية والفصوص) لما فيهما من فلسفة وحدة الوجود وبالأخص منهما (الفصوص) الذي أودع فيه ابن عربي فلسفته في هذا المجال.

٤- أوضحت الدراسة بأن معظم الردود الشعرية على ابن عربي وأتباع مدرسته كانت إلى الأسلوب العلمي أقرب منها إلى الأسلوب الشعري - لهذا فقد خليت من وهج الشعر وديباجته .

٥- أما - المحور الثاني - فقد بدأ بتوطئة توضح المراد في المعاني الصوفية - وفيه رصدت الدراسة - المعاني الصوفية التي كان لها بروز: بمثل ظاهرة أدبية - متمثلة بالسماع الصوفي ومجالسه - التي صار للقهوة والقات فيها دور بارز ، وقد

تحدثت عنهما الدراسة هنا لأنهما أصبحا من مستلزمات مجالس الصوفية من جانب - ولما لهما من نماذج شعرية لدى متصوفة العصر من جانب ثان . خاصة متصوفة ما بعد القرن العاشر الذين جاءوا وقد انتشر القات والقهوة في اليمن .

وتلا الحديث في المعاني (العامة) عن الصبر والفقر والخلوة والزهد مشفوعة بنماذج من نتاج شعراء العصر موضوع الدراسة - وجعلت الدراسة المعاني الصوفية قسمين معان عامة وأخرى خاصة - وقد سبق ذكر المعاني العامة - وهي التي يستعملها المتصوفة وغيرهم .

- أما الخاصة - مثل - المريد والقطب والبدل والحقيقة والشهود والفناء والطريقة والغيبة والحال والجذبة إلى غير ذلك من المعاني التي يختص باستعمالها المتصوفة دون غيرهم - فلقد أوضحت الدراسة تلك المعاني بالشرح مصحوباً بالنماذج الشعرية من نتاج شعراء العصر المخصوص بهذه الدراسة .

٦- وقد اقتصرنا على ماأوردنا من المعاني الصوفية التي تحدث عنها شعراء العصر لما لها من أهمية لدى المتصوفة ، ولاحتوائها على كثير من المعاني العامة والخاصة التي حفل بها شعر متصوفة العصر - ولأنها تنتظم فيها مقامات وأخلاق المتصوفة غالبا .

٧- جاءت في هذا الموضوع تضمينات لآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية - وبعض المصطلحات الفقهية .

٨- الرمز في الغزل الصوفي أكثر وضوحاً منه في الخمريات . وان جاءت في الغزل بعض الرموز الغامضة ، فهي قليلة جداً - إذا ماقيست بالوضوح ، أما الخمريات فرموز غامضة في الغالب ، وهذا الغموض سواء في الغزل أو الخمريات لاتجده إلا عند من تحس تأثرهم بالاتجاه الحلولي .

٩- أما المحور الثالث - فلقد عالجت فيه أهم الخصائص الفنية التي أتسم بها شعر متصوفة العصر المحدد لهذه الدراسة من حيث البناء الفني والتعبير والتصوير والموسيقى.

١٠- وتنتهي الدراسة بخاتمة تعد خلاصة لما جاء فيها - من نتائج أحسبها جديدة في بعضها حتى ماجاء منها تقليدياً ، فهو يعد جديداً - إن لم يكن جديداً من حيث الموضوع ، فإنه يعد جديداً من حيث التناول ، أيضاً يعد جديداً . من حيث البعث والإحياء لأساليب شعراء عصور الإزدهار في الغالب .

وبعد : فإن هذا جهد المقل - وحسبي أن أكون قد فتحت بهذه الدراسة باباً ليلج من خلاله الباحثون في التراث الشعري عند متصوفة اليمن - الذين لم يؤثر في

نتاجهم عصر الإنحطاط الذي أصيبت به الثقافة العربية وخاصة منها الجانب الأدبي (شعره ونثره) . فتوعك الشعر وضحل التعبير في المواطن العربية والإسلامية – لكنه لم يتوعك في اليمن خلال ذلك العصر بل ظل يزخر بعطاء كأنه من نتاج شعراء عصور الإزدهار في معظمه كما يجد القارئ ذلك في غالب النّماذج الشعرية التي تضمنتها هذه الدراسة – وهي خير شاهد .

هذا – وماتوفيقي إلا با لله عليه توكلت وإليه أنيب

الباحث

فهرست المصادر والمراجع والتراجم

بصفحاتها على حسب أرقامها في داخل البحث

(١) - أنظر صالح بن مهدي المقبلي / العلم الشامخ في تفضيل (إيثار) الحق على الأباء و المشايخ / المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع صنعاء ١٣٢٨ هـ ص ٢٧٠-٢٣٩.
(٢) المرجع السابق للمقبلي ص٢٩٣ .
(٣) أنظر د/عبدالستار متولي / أدب الزهد / في العصر العباسي / نشأته وتطوره وأشهر رجاله / الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤ م ص٢٧٢.
وانظر علوي بن طاهر الحداد / (عقود الألماس بمناقب العارف با لله أحمد بن حسن العطاس) ج١ ط(٢) مطبعة المدني القاهرة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨ ص٨٦.
(٤) أنظر - أبا الحسن الأشعري / مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين / تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد جـ١ ص٢٤ وعلوي بن طاهر الحداد (عقود الألماس بمناقب العارف با لله أحمد بن حسن العطاس) ط(٢) مطبعة المدني / القاهرة / ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م ص١٠٦ .
(٥) متولي / المرجع السابق ص٣٧٣ .
(٦) أبو حامد الغزالي/مختصر(إحياء علوم الدين) تحقيق د/ شعبان محمد اسماعيل القاهرة مكتبة نصير ص١٣ .
(٧) أنظر كتابنا / اسماعيل المقري / حياته وشعره / ص٢١-٢٣ / مركز الدراسات والبحوث اليمني / صنعاء مطبعة دار الآداب / بيروت لبنان / طبعة أولى / ١٤٠٦ - ١٩٨٦ م .
(٨) المرجع السابق ص٢٣ .
(٩) المرجع السابق ص٤٤٠ .
(١٠) عبدا لله الحبشي / الصوفية والفقهاء في اليمن مطبعة دار نشر الثقافية القاهرة / ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م . ص٥٥-١٨٤ .
(١١) الحبشي / المرجع السابق ص٥٧ .
(١٢) انظر الحسن بن المطهر الجرموزي / النبذه المشيره إلى جمل من عيون السيره/

ص٣١-٣٢ .

(١٣) انظر الجرموزي / المرجع السابق .

(١٤) انظر ديوان الشاعر محمد بن عبدا لله شرف الدين في رده على الإمام القاسم بن محمد التي قالها الأخير ضد متصوفة الأتراك في اليمن فرد عليه الشاعر محمد بن عبدا لله شرف الدين بقصيدة تزيد على مائه وأربعين بيتاً - أنظرها في ديوان الشاعر محمد بن شرف الدين - الروض المرهوم والدر المنظوم نشر مكتبة ذمار الوطنية طبعة مكتبة القاهرة بالأزهر ص٢٣٩-٢٤٠ .

(١٥) يبدو أن الامام القاسم كان يطمع بأن تسير الطرق الصوفية وفق المنهج ا لزيدي مذهب الأئمة الذي يدعون إليه - وهو في الوقت ذاته مذهب غالبية المجتمع اليمني ، فيكون بذلك قد عاد بالتصوف إلى أهله - حيث أن الصوفية - كما جاء عن ابن خلدون نقلوا نظامهم عن التشيع- حتى أنهم لما حاولوا أن يجعلوا إلباس الخرقة الصوفية من أصول طريقتهم - حاولوا اسنادها إلى الإمام علي كرم ا لله وجهه - انظر / عبدالرحمن بن خلدون / المقدمة / دار مكتبة الهلال / بيروت ١٩٨٦م ص٢٩٨. وربما عنى ابن خلدون طريقه معروف الكرخي المتصلة بالإمام علي عن طريق الإمام الرضي عن أبيه موسى الكاظم عن أبيه جعفر الصادق عن الإمام علي عن النبي ﷺ . أنظر في هذا التسلسل / محمد بن أبي بكر الشلي العلوي / المشرع الروى في مناقب السادة الكرام آل أبي علوي / طبعة ثانية ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م جـ٢ ص٥٦٤.

(١٦) حاتم الأهدل من شعراء التصوف البارزين في مدينة (زبيد) وهو متمكن من عده علوم ت ١٠١٦هـ له عدد من الدواوين الشعرية ذات الطابع الصوفي ومنها ديوانه الذي اعتمدنا عليه / مخطوط مصور ميكروفيلم رقم ٧٧٠١ / المكتبة المركزية جامعة صنعاء .

(١٧) هو قطب الإرشاد عبدا لله بن علوي الحداد ينتهي نسبه الى الحسين بن علي بن أبي طالب كان ضريراً - انتشر حديثه في بلاد العرب والشرق الاقصى درس على علماء حضرموت حتى صار مجتهداً كان له أتباع في بلاد الاسلام وكان شاعراً مجيداً لكنه لايلتزم في بعض شعره بالوزن والاعراب كما يصرح بذلك في بعض مقدمات قصائده - الا أن شعره مطبوع غالباً والروح الصوفية غالبة عليه وهو في شعره ينحو منحى التصوف وله مؤلفات في التصوف ت ١١٣٢هـ .

(١٨) هو العالم الشاعر أحمد بن زين بن سميط ينتهي نسبه إلى جعفر الصادق - كان

صوفياً ناسكا – له مؤلفات في التصوف وشعره تصوف في الغالب ومديح النبي ﷺ ومشايخ الصوفية ت عام ١١٧٢هـ .

(١٩) هو العلامة المجدد المجتهد محمد بن اسماعيل بن صلاح الامير ينتهي نسبه الى الحسن بن علي تحدث عنه الامام الشوكاني في ترجمته له في (البدر الطالع) بما لامزيد عليه – الى ان يقول عنه وكثر أتباعه من الخاصة والعامة وعملوا باجتهاده – الى ان يقول – وله مؤلفات جليلة حافلة عدد الشوكاني عدداً منها وعدها غيره فبلغت مائتين وخمسة وعشرين مؤلفا في عام ١٩٨٠هـ ت ١١٨٢هـ .

(٢٠) هو العلامة المجتهد محمد بن علي الشوكاني – والشوكاني غني عن التعريف – فهو رائد نهضة علمية ازدهر بها عصره وكانت نبراسا أضاء للعلماء والمثقفين بلغت مؤلفاته التي كشف عنها الحجاب الاستاذ عبدا لله الحبشي في عام ١٩٧٩م مائتين وخمسين مؤلفا – ونقب غيره عن مؤلفات أخرى فبلغت اكثر من ثلاثمائة مؤلفا – انظر الحبشي دراسات في التراث اليمني ص٧٤ وكتابنا دور اليمن في التكوين الثقافي بعصر النهضة العربية الحديثة / مطبعة الإكليل اليمنية ١٤١٤هـ – ١٤١٥هـ ، ١٩٩٤م–١٩٩٥م – ص٦٢–٦٤.

(٢١) في الأصل كلمة تودي إلى معنى يستهجن التصريح به ويستقيم المعنى بما أوردناه .

(٢٢) انظر القصيدة كاملة في / الجرموزي / النبذة المشيرة الى جمل من عيون السيرة / من ٣١–٣٢ .

(٢٣) الطار – آلة موسيقية كالدف . يستعمله المتصوفة حال السماع الصوفي – ولايزال يستعمل في اليمن إلى يوم الناس هذا .

(٢٤) الجرموزي / المرجع السابق ص٣٢ .

(٢٥) انظرها كاملة في ديوان الشاعر / الروض المرهوم والدر المنظوم / ص٢٤٠– ٢٤٥ .

(٢٦) انظرها كاملة في / يحيى بن الحسين / طبقات الزهر / مخطوط مصور بحوزتي ق١٨٨ .

(٢٧) النخيل مكان في وادي زبيد / للفسحة له مواسم في العام اسبوع يخرج فيه رجال الدوا ...

(٢٨) ديوان حاتم الاهدل / مخطوط مصور ميكروفيلم رقم ٢٧٠١ / المكتبة

المركزية جامعة صنعاء – لوحة ٣٤ .

(٢٩) انظرها كاملة في ديوان (الأهدل) مصدر سابق لوحة ٦١ .

(٣٠) انظر ترجمة كاملة في / عبدا لله محمد حامد السقاف . تاريخ الشعراء الحضرميين / نشر دار المعارف / الطائف جـ١ ص٢٠٨-٢١١ .

(٣١) انظرها في عبدا لله حامد السقاف / تاريخ الشعراء الحضرميين / مرجع سابق جـ١ ص٢١٠-٢١١ .

(٣٢) انظر – الشاطري / أدوار التاريخ الحضرمي / جـ٢/ مطبعة الشعب / المكلا طبعة أولى ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م ص٤٨ . وعلوي بن طاهر الحداد / عقود الألماس / مرجع سابق جـ١ ص٨٦ .

(٣٣) انظرها كاملة في / ديوانه (الدر المنظوم لذوي العقول والفهوم) طبعة ثالثة ١٣٧٧هـ – ١٩٥٧م . مطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر .

(٣٤) انظر هذا التصنيف من خلال قصيدته العينية التي تبلغ ١٤٠ بيتاً ديوان الشاعر عبدا لله بن علوي الحداد / ص١٣٣-١٣٩ .

(٣٥) البداية والمنهاج – من كتب الفقه الشافعي – المعتمدة .

(٣٦) الحمج معناها شدة النظر وعؤورة العين وتغير الوجه فزعاً – انظر القاموس المحيط للفيروز آبادي جـ١ ص١٨٣٤ مادة (التحمج) .

(٣٧) انظر فتحي محمد عثمان / الامام البوصيري / دراسات في الاسلام / المجلس الاعلى للشئون الاسلامية القاهرة / السنة العاشرة / ١٣٩٠هـ ١٩٧٠م ، ص٦٢ .

(٣٨) – معنى الثبج تلاقي الأمواج حتى تعلو في وسط البحر / تاج العروس للزبيدي / جـ٢ ص١٣.

(٣٩) انظرها في زبارة / نيل الوطر في تراجم رجال اليمن في القرن الثالث عشر جـ١ ص١٦٩ .

ولاحاجة لذكر أبيات زهير التي تمثلها الشاعر لشهرتها وقد أعجب بها الشاعر فتمثلها لفظاً ومعنى ونبه إلى ذلك الشاعر نفسه .

(٤٠) انظرها كاملة في (ديوان ابن الامير الصنعاني / مطبعة المدني / القاهرة الطبعة الاولى . ص١٣١-١٣٢ .

(٤١) ابن الامير / الديوان / مصدر سابق ص١٨٩ .

(٤٢) هو أبوذر جندب بن جنادة الصحابي المشهور ت ٣٢هـ .

(٤٣) هو أويس بن عامر بن جزء بن مالك القرني أحد النساك العباد من سادات التابعين ت ٣٧هـ .
(٤٤) هو الفضيل بن عياض التميمي اليرعوبي من أكابر العباد الصلحاء ت ١٨٧هـ .
(٤٥) هو الجنيد بن محمد البغدادي الخزار عالم صوفي ناسك ت ٢٩٧هـ .
(٤٦) هو بشر بن الحارث المروزي المعروف بالحافي من كبار الصالحين ٢٢٧هـ .
(٤٧) هو ابراهيم بن أدهم التميمي البلخي زاهد وحكيم مشهور ت ١٦١هـ .
(٤٨) هو ابراهيم بن أحمد الكينعي من نساك الزيدية في اليمن ت ٧٩٧هـ .
(٤٩) هو الحسين بن منصور المتصوف المشهور الملقب بالحلاج – ومأساة الحلاج مشهورة ت٣٠٩هـ .
(٥٠) هو محمد بن علي الطائي الاندلسي الفيلسوف المشهور لقب بمحي الدين بن عربي ت ٦٣٨هـ ويعد من أبرز الفلاسفة في التصوف وشهر في كتابه الفتوحات المكية والفصوص وفي الأخير أودع فلسفته في الحلول والإتحاد وتبعه الكثير من المتصوفة .
(٥١) هو عمر بن علي بن مرشد المصري أشهر متصوف في عصره ت ٦٩٠هـ .
(٥٢) هو الشيخ عبدالقادر بن موسى الجيلاني ، مؤسس الطريقة القادرية في التصوف ت ٥٦١هـ .
(٥٣) انظر ديوان الشوكاني – أسلاك الجوهر والحياة الفكرية والسياسية في عصره / ص٧٥-٧٩ . مع الحواشي – وإذا كان الشوكاني نقد مذهب بن عربي الحلولي فإنه بالنسبة للطوائف الأخرى يشيد بها ويقول فيها :

لله در بشر بالقبول أتى		من معشرهم دراري الارض والدرر
من معشر علمهم كشف وعندهم		علم اليقين والاكسب ولانظر
قوم هم مظهر الاسرار معدن		أنوار الحقائق بالتحقيق قد ظفروا

(٥٤) ديوان الشوكاني مصدر سابق ص١٩٤ .
(٥٥) انظرها في / زبارة / نشر العرف / مرجع سابق.
(٥٦) هو صالح بن مهدي المقبلي / من قرية (المقبل) من بلاد كوكبان أخذ عن علماء اليمن ودخل صنعاء وجرت بينه وبين علمائها مناظرات أوجبت المنافرة ثم رحل إلى مكة وجرت بينه وبين علمائها مناظرات أكثر الحط على المعتزلة والاشعرية والصوفية وله مؤلفات ذكرها الشوكاني في كتابه البدر الطالع توفي في

مكة ١١٠٨هـ .

(٥٧) انظر / صالح بن مهدي المقبلي (العلم الشامخ) في إيثار الحق على الاباء والمشايخ) المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع صنعاء ط(٢) ١٩٨٥م . ص٢٩٤.

(٥٨) المقبلي / العلم الشامخ / مرجع سابق ص٣٤٩-٤٠٧ .

(٥٩) هو محمد بن عمر بن أبي بكر الحبشي ينتهي نسبه إلى جعفر الصادق – لقب بالغزالي لعنايته بكتاب (احياء علوم الدين) لأبي حامد الغزالي وتأثره بفلسفته ، لكنه عكف في مكة على دراسة كتب العلامة ابن عربي مؤغلاً حتى جرفته أبحاث الفتوحات والفصوص ولأنه كان يتحدث بما لاتسيفه الشريعة من كل غامض فقد جعله العلماء ممن يعتقد ولايقتدي به وله نظم فائق اكثره في طريق القوم توفي بمكة ١٠٥٢هـ – انظر ترجمته في المحبى / خلاصة الأثر جـ٤ ص٨٠-٨١ – والسقاف تاريخ الشعراء الحضرميين جـ١ ص٢١٣-٢١٤ .

(٦١) هو عبدا لله بن جعفر بن مدهر العلوي / ينتهي نسبه الى الحسين بن علي – تنقل بين اليمن والهند والحجاز وقضى آخر عمره بمكة وبها توفي ١١٦٠هـ له مؤلفات معظمها في التصوف وله ديوان شعر متأثراً فيه ابن عربي مؤخراً قبل وفاته بمكة – انظر ترجمته وشعره / السقاف / المرجع السابق جـ٢ ص١٠٨-١١٦ .

(٦٢) انظر الحديث برواية مسلم عن أبي هريرة في السيوطي / الجامع الصغير جـ٢/ ٢٠٠ / طبعة رابعة / دار الكتب العلمية توزيع دار البار بمكة المكرمة .

(٦٣) انظر القصيدة في / السقاف / تاريخ الشعراء الحضرميين / مرجع سابق جـ٢ ص١١١ .

(٦٤) انظر السقاف / المرجع السابق جـ٢/ ص١٠٩ .

(٦٥) ديوان عبدا لله بن علوي الحداد / مصدر سابق ص٥٨-٥٩ .

(٦٦) انظر أبا حامد الغزالي / المنقذ من الضلال .

(٦٧) انظر محمد بن أحمد بن عمر الشاطري / أدوار التاريخ الحضرمي .

(٦٨) السماع بفتح السين وكسرها – هو الذكر المسموع – وهو في الأصل حسن الأذن / الفيروز أبادي / القاموس المحيط جـ٣ / مادة / السمع ص٤٠ .

السماع عبارة عن الأصوات الحسية والنغمات المطربة وهو ينقسم قسمين كالاشعار وغير مفهوم وهي أصوات آلات النغم الموسيقي والسماع الاصغاء إلى الاصوات الحسنة المصاحبة للتلحين ......الخ .

انظر محمد البخاري البستاني الكريري الشوكاني المليباري ، لتشوف الاسماع في احكام ضرب الدف والرقص والسماع ، مطبعة دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه القاهرة ، بدون تاريخ ، ص٣٧-٣٨ .

(٦٩) انظر هذه الأحاديث وهي كثيرة منها ماذكرناه في صالح بن مهدي المقبلي ، الأبحاث المسددة في فنون متعددة ، طبعة دار الفكر ، دمشق ، سوريا ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م، ص٤١٨-٤٢٨ .

(٧٠) انظر المليباري / تشوف الاسماع ، مرجع سابق ، ص٩٠٨ .

(٧١) انظر المليباري / المرجع السابق .

(٧٢) انظر صحيح مسلم بشرح النووي / مطبعة الشعب / القاهرة ، جـ٢ ، ص٥٤٤-٥٤٥ .

(٧٣) المليباري / المرجع السابق / ص٥ .

(٧٤) صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص٥٤٤ .

(٧٥) المليباري ، نفس المرجع ، ص٩-١٤ .

(٧٦) انظر ديوان بن الفارض ، بتحقيق فوزي عطوي ، الشركة اللبنانية للكتاب بيروت ، لبنان ، ١٩٦٩م ص١٢٣ .

(٧٧) انظر عبدالرحمن الحضرمي ، جامعة الأشاعر ، مخطوط مصور ق١٥٣ .

(٧٨) انظر ديوان حاتم الأهدل ، مخطوط مصور ميكروفيلم ، ٢٧٠١ ،جامعة صنعاء لوحة ١٥٣ .

(٧٩) انظر الشاطري ، أدوار التاريخ الحضرمي .

(٨٠) انظر كتابنا اسماعيل المقري حياته وشعره ، مركز الدراسات اليمنية صنعاء طبعة دار الآداب بيروت لبنان ص١٩٥ .

(٨١) انظر زبارة نسر العرق / مرجع سابق / جـ١ ، ص٧٩٣ .

(٨٢) انظر المقبلي / العلم الشامخ / مرجع سابق ص٣٠٣-٣٠٦ .

(٨٣) انظر ديوان بن الفارض / مرجع سابق / ص١٧٧ .

(٨٤) انظر ديوان ابن علوان / مخطوط ، خ ١٢٦٦ / أدب ، دار الكتب المصرية ، قسم تصوف ورقة ٢٥ .

(٨٥) انظر ديوان عبدالرحيم البرعي / مصدر سابق / مطبوع ، ص١٠ .

(٨٦) انظر ديوان عبدا لله بن علوي الحداد / مصدر سابق / ص٧٠-٧١ .

(٨٧) انظر ديوان بن علوي الحداد / الديوان / ٥٨ ضمت التائية التي بلغت مائتين

وخمسين بيتاً .

(٨٨) هو جعفر بن مصطفى العيدروس الذي يبدو تأثره بابن العربي في الحلول والاتحاد وقد ظهر اتجاهه في السماع أيضا فهو كما ترى رمز برموز غامضة لتناقضها في الظاهر شوق وانزعاج وحرقة ودهش ومقلق ومغنى ومدنى والكل سكروا من غير خمرة دن ، كل هذه المعاني ذات الرموز الغامضة ليست الا رجعا لمدرسة بن عربي التي انتشرت في اليمن في القرن السابع إلى العاشر الهجري بصورة لم يسبق لها مثيل في أي قطر آخر وهذا الشاعر لم يتأثر بابن عربي في اليمن لأن اليمن تخلصت أو كادت تتخلص من هذا الاتجاه فإن بقى بعض المتأثرين فأنهم انكتموا ولم يعد لهم أثر وإنما تأثر فيها بالهند التي قطن فيها أعواما على الرغم من منهجه السني وسيأتي إيضاح ذلك بإيجاز عند حديثه عن الفقراء في هذا الموضوع ، وسيأتي عنه مزيد بيان في الهامش رقم (١٢٥).

(٨٩) انظر تاريخ الشعراء الحضرميين ، للسقاف ، مرجع سقاف ، جـ٢ ، ص٨١. وقلدها الصوفي عبدالرحمن المشرع / النفي اليماني / ١٠٤ .

(٩٠) هو جعفر الصادق بن علي زين العابدين بن عبدا لله بن شيخ بن عبدا لله بن شيخ بن عبدا لله بن شيخ بن عبدا لله العيدروس ينتهي نسبه إلى جعفر الصادق بن محمد الباقر كان من أبرز العلويين علما واعمقهم تصوفا وأبعدهم صيتا ، برع في علوم عديدة أظهرها علم التفسير والحديث والفقه والعربية اتجه إلى الهند وناظر كثيرا من علماء الهند في علوم كثيرة حتى أدهش مناظريه وعاد من الهند إلى مدينة سورت فكان ملاذا مؤلفات في الفرائض والتصوف وله ديوان شعر : انظر ترجمته ، السقاف، تاريخ الشعراء الحضرمين / جـ٢/ ص٩-١٤ .

(٩١) السقاف / تاريخ الشعراء الحضرميين / جـ٢ ص١٣ .

(٩٢) هو جعفر بن محمد بن علي بن حسين بن عمر العطاس ينتهي نسبه إلى جعفر الصادق بن محمد الباقر ، علامة ومرشد وزعيم وبني جليل له أثره العلمي والديني والاجتماعي أخذ من علماء حضرموت علوما جمة وكان يتنقل من ناحية إلى أخرى داعيا إلى ا لله وقضى عمره عامرا أوقاته بالطاعات وتعليم العلوم الشرعية والصوفية وبلغ من تأثره بالإمام أبي حامد الغزالي إلى أن يلقب بغزالي الشعراء ولم يوجد له من المؤلفات إلا ديوان شعره الذي يدل دلالة أكيدة على تمسكه بالسنة وعلى احتذائه أبي حامد الغزالي في كتابيه الإحياء والمنقذ من الضلال . توفي ١٢٠٨ هـ أنظر تاريخ الشعراء الحضرميين ، جـ٣. ص٢-٥ .

(٩٣) أنظر السقاف ، المرجع السابق جـ٣ ص٥.
(٩٤) ذي أصبح مدينة عامرة بالعلماء .
(٩٥) هو صوفي كبير درس أنواع العلوم على كبار العلماء ولم يكن ذا حظ كبير في الفقه لكنه كان متصوفا شديد الولع بالسماع له مؤلفات في التصوف ت ١٢٦٢ هـ .
تاريخ الشعراء الحضرميين ، جـ٣ ، ص١٣٣ ، وانظر ترجمته وشعره ، السقاف، تاريخ الشعراء الحضرميين ، جـ٣ ، ص١٢٢-١٣٥ .
(٩٦) الحبشي ، الأدب اليمني ، ٥٣٠ هـ .
(٩٧) القشيري / الرسالة القيشيرية ص٧٥ .
(٩٨) أنظر عبدالكريم بن هوازن القشيري ، الرسالة القشيرية ، دار الكاتب العربي، بيروت ، لبنان ص٧٥ . ومحمد بن أبي بكر الشلي في (المشرع الروى جـ٢ ص١٢) .
(٩٩) أنظر ، محمد بن أبي بكر الشلي ، المشرع الروى في مناقب السادة آل أبي علوى ، الطبعة الثانية -١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م ، جـ٢ ، ص١٢ .
(١٠٠) أنظر حاتم الأهدل ، الديوان ، مخطوط مصور ، لوحه٥٠ .
(١٠١) هو العلامة الزاهد محمد بن الهادي بن محمد بن علي يصل نسبه إلى سليمان بن أبي الرجال جعل المؤرخ أحمد بن صالح بن أبي الرجال من الأبدال - والابدال كما هو معروف - مصطلح صوفي لا يصل إليه مريد التصوف إلى بعد مجاهدة ونصب في رياضة النفس ، وهو أستاذ أحمد بن صالح المذكور توفي ١٠٥٣هـ . أنظر ترجمته وشعره ، أحمد بن صالح أبو الرجال ، مطلع البدور ، ومجمع البحور ، مخطوط مصور جـ٤ لوحه ٢٧٠-٢٧٣ .
(١٠٢) إبن أبي الرجال ، المرجع السابق ، جـ٤ ، لوحه ٢٧٣ .
(١٠٣) هو علي بن الحسن بن محمد بن الحسن بن عبدالرحمن بن يحي بن محمد بن عيسى النعمي الحسني أحد فضلاء ومتصوفة اليمن ، كان عليه مدار القضاء في صبيا من المخلاف السليماني في أيام الإمام المؤيد محمد بن القاسم وأخيه المتوكل بن إسماعيل توفي في صبيا ١٠٦٧ هـ كان شاعرا فاق أقرانه وله مؤلفات عديدة رزق اثني عشر ولدا كلهم علماء وأدباء وكان يهتز للأدب ويحفظ الآثار وكان له شغف بالإطلاع على القصص القديمة والمتأخرة وحفظ أكثر كتاب الكشاف للزمخشري غيبا وانتفع به أهل الإقليم ، انظر ترجمته محمد أمين المحبي ، خلاصة

الأثر في أعيان القرن الحادي عشر ، جـ٣ ، ١٥٢-١٥٤ .

(١٠٤) المحبي خلاصة الأثر ، مرجع سابق ، جـ٣ ، ص١٥٣ .

(١٠٥) انظر ديوان بن العلوي الحداد ، ص٣٨-٣٩ .

(١٠٦) انظر ديوان بن العلوي ص٤٤ .

(١٠٧) في قوله تعالى في سورة النور "الله نور السماوات والأرض" إلى قوله تعالى "يهدي الله لنوره من يشاء" الآية (٣٥) .

(١٠٨) انظر ديوان بن العلوي ، ص٣٦ .

(١٠٩) نفس المصدر ، ص٤٦ .

(١١٠) انظر ، القصيدة كاملة في / السقاف / تاريخ الشعراء الحضرميين جـ٢ ص١٠٢-١٠٣.

(١١١) عمر عبدالرحمن البار بن عمر بن محمد بن حسين بن علي البار بن علوي ينتهي نسبه إلى جعفر الصادق بن محمد الباقر ، تتلمذ على كثير من علماء حضرموت أولا على والده ثم على شيخه قطب الارشاد عبدا لله بن علوي الحداد الذي لازمه خمسة عشر عاما دارسا عليه مختلف العلوم والفنون من التصوف والسير والآداب وفي كتب لا تحصى عددا ويرى أنه لازمه حتى حانت وفاة شيخه وهو يدرس عليه عوارف المعارف للسهروردي ومن شيوخه العلامة أحمد بن زين الحبشي وحسين بن عمر العطاس وقد تحققت في المترجم له شيخه بلدته (دوعه) وله تلاميذ بارزون منهم علماء في حضرموت مثل حامد بن عمر المنفر ومحمد بن زين بن سميط وعلى بن حسن العطاس وكان البار زعيما اجتماعيا في بلده دوعين وكان عمله في السياسة مستشاراً لحاكم دوعن ، وكان موزعا اعماله في الطاعات وتدريس العلم والاصلاح الاجتماعي وعلى قلة مؤلفاته فقد ألف رسالة جامعة في الأذكار النافعة وكان يختلى للعبادة في شعب بالقرين وشعره مجموعة منظورات صوفية يخلطها بالحميني (الشعبي) بدأ الشعر منذ الطفولة ت١١٥٨هـ / تاريخ الشعراء الحضرميين / جـ٢ ص١١٦- ١٢٦.

(١١٢) انظر السقاف ، تاريخ الشعراء الحضرميين جـ٢ ص١١٩ .

(١١٣) المرجع السابق جـ٢ ص١٢٢ .

(١١٤) المرجع السابق جـ٢ ص١٠٤ .

(١١٥) الرسالة القشيرية ص١٢٣ .

(١١٦) المصدر السابق ، ص١٢٣،١٢٦ .

(١١٧) حاتم الأهدل ، الديوان ، مخطوط مصور ق ، ٥٠ .
(١١٨) الشوكاني ، البدر الطالع ، جـ١ ، ص٢٢٣ .
(١١٩) انظر ديوان ، الهبل المطبوع ، ص٥٤٨ .
(١٢٠) انظر ديوان بن العلوي الحداد / مصدر سابق ص١٩ .
(١٢١) ديوان بن العلوي الحداد ، ص٣٩ .
(١٢٢) المصدر السابق ، ص٣٧.
(١٢٣) انظر الرسالة القشيرية ، ص١٢٥ .
(١٢٤) انظر الحديث في الرسالة القيشيرية ، ص١٢٢ .
(١٢٥) هو جعفر بن مصطفى بن علي زين العابدين بن عبدا لله بن شيخ بن عبدا لله بن شيخ بن عبدا لله العيدروس ينتهي نسبه إلى الفقيه المقدم محمد بن علي صاحب مرباط على ثم إلى جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي كان مرشدا صوفيا يمتاز في ظهوره الاجتماعي كثر أتباعه ومريدوه في مختلف الأقطار ، مضلعا بعلوم الشريعة وتوابعها وتصوف على شيوخ موطنه وغيرهم وكانت تنشد في مجلسه السماع الصوفي رحل إلى الهند وقطن فيها عدة سنوات ناهض خلالها سلطان مدينة سورت الهندية لطغيانه وحوصر حتى تمكن من الهرب إلى مدينة دار فور وعات إلى سورت بعدما استولى السلطان بهادر شاه على مدينة سورت وكان ذا جاه ومال كثير ينفق منه لكنه كان متواضعا وقد درس تلاميذه في علوم الشريعة وتوابعها التصوف توفي بمدينة سورت ١١٤٢هـ له مؤلفات في علم التصوف وفي القراءات وغيرها وله ديوان شعر بديع . أنظر ترجمته وشعره السقاف ، تاريخ الشعراء الحضرميين ، جـ٢ ، ص٧٨-٨٠ .
(١٢٦) كأن الشاعر يشير بقوله عن الفقراء . . . . هم السلاطين والسادات والامراء - إلى الفقراء النين كانوا يحضرون مجلس سفيان الثوري فكان لهم احترام الأمراء في هذا المجلس ، أنظر الرسالة القيشيرية ، ص١٢٥ .
(١٢٧) أنظر عبدا لله حامد السقاف، تاريخ الشعراء الحضرميين ، جـ٢ ، ص٨٤.
(١٢٨) أنظر السقاف ، تاريخ الشعراء الحضرميين ، جـ٢ ، ص١٢٣ .
(١٢٩) هو محمد بن زين بن علوي بن عبدالرحمن بن عبدا لله بن محمد بن سميط ينتهي نسبه إلى جعفر الصادق بن محمد الباقر أحد تلامذه قطب الارشاد عبدا لله بن علوي الحداد استوعب العلوم وكتب الصوفية ودواوينهم وخلق شيخه

الحداد والحبشي وأصبح زعيم عصره مقصود للخاص والعام ، وكان صوفيا عابدا زاهدا ناسكا وكان من أوراده اليومية جزء من كتاب الإحياء لأبي حامد الغزالي توفي بمدينة شبام الحضرمية عام ١١٧٢ هـ ورثاه كثير من الشعراء وله مؤلفات في التصوف ومديح النبي ﷺ ومشايخ الصوفية ، أنظر ترجتمه ونماذج من شعره لصوفي والنبوي ومديح شيوخه / السقاف/ تاريخ الشعراء الحضرميين / جـ٢ . ص١٢٧-١٣٥ .

(١٣٠) انظر السقاف / تاريخ الشعراء الحضرميين جـ٢ ص١٣٤ .

(١٣١) أنظر / زباره / نيل الوطر / مرجع سابق جـ١ ص٣٨٨ .

(١٣٢) أنظر القصيدة كاملة في ديوان بن العلوي الحداد ، ص٥٦-٦٦ .

(١٣٣) ديوان بن العلوي الحداد ، ص١٣٨ .

(١٣٤) المصدر السابق ، ص٥٤ .

(١٣٥) هو محسن بن علوي سقاف بن محمد بن عمر ينتهي نسبه إلى جعفر الصادق بن الباقر ، درس على كثير من علماء حضرموت وتولى القضاء وكان يقتدي به لأنه كان رئيسا علميا ومرشدا صوفيا وزعيما اجتماعيا تخرج على يده الكثير من الشيوخ وكان له استماع يومي في آخر مجالسه العلمية يستمع إلى قصائد قطب الإرشاد عبدا لله بن علوي الحداد ، وكان على رأس الثورة الوطنية ضد حكام ميدنة سيئون وتريم وتريس وتوابعها في حضرموت لذلك قاسى هذا الشاعر من الاضطهاد والتهديد بالقتل من قبل الحكام وقد سجنه حكام يافع سنة ١٢٦٤هـ مع بعض أعيان مدينة سيوون ولكن الثورة نجحت ضد هؤلاء الحكام بعد عام من سجن الثوار ومنهم الشاعر المتصوف والمصلح الاجتماعي والسياسي محسن السقاف توفي بسيوون ١٢٩٠هـ له مؤلفات منها تعريف الخلف بسيرة السلف وديوانه الشعري وله مجموعة رسائل واجازات ومكاتبات مطولة ، انظر ترجمته وشعره ، السقاف ، تاريخ الشعراء الحضرميين جـ٤ص٢-٣ .

(١٣٦) انظر بن رسلان / زيد ابن رسلان بالفقه الشافعي ، مطبعة محمد علي صبيح، ص٣٠ .

(١٣٧) انظر السقاف / المرجع السابق جـ٤ ص١٦-١٧ .

(١٣٨) انظر السقاف / المرجع السابق جـ٤ ص١٦-١٧ .

(١٣٩) انظر زبارة / نشر العرف جـ١ ص٥٨٥ .

(١٤٠) المرجع السابق جـ١ ص٥٨٥ .

(١٤١) انظر علي بن الحسن الخزرجي ، العقود اللؤلؤية ، جـ١ ، ص١٦١-١٦٢ .

(١٤٢) الناسوت : في مصطلح المتصوفة هو ظهور الحق في الخلق ، وهو مصطلح عند النصارى .

(١٤٣) اللاهوت هو الغيبيات ، وهو مصطلح في الديانة المسيحية ، أيضا انظر المقبلي ، العلم الشامخ، ص٣٥٢ .

(١٤٤) لم أحصل على معناه في المعاجم ، لكن يبدو من سياق الحديث أن البهموت هو المكان الواطي وكأن الشاعر يقول شاهدت من أعلى مقام الى اسفل مكان .
وقد يقصد الشاعر بهموت أحد الملائكة المقربين او قد يكون المبهم من الغيبيات.
وا لله أعلم .

(١٤٥) انظر ديوان بن علوي الحداد ، مصدر سابق ، ص٣١ .

(١٤٦) انظر د/ درويش الجندي ، الرمزية في الأدب العربي ، ص٣٤٠-٣٤١ .

(١٤٧) انظر في تفصيل هذه المعاني الرسالة القشيرية ، ص٣١-٤٠ .

(١٤٨) انظر عبدالرحمن بن خلدون ، المقدمة ، الفصل الحادي عشر في علم التصوف ، ص٢٩٥-٢٩٩ .

(١٤٩) د. درويش الجندي ، الرمزية في الأدب العربي ، ص٣٥٠ .

(١٥٠) انظر عبدالستار متولي ، ادب الزهد ، ص٢٥٣ .

(١٥١) القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص١٣٧ . و د/ محمود بن الشريف / سلسلة (أقرأ) الحب في القرآن / الطبعة الثانية / دار المعارف ص١٣٤ .

(١٥٢) الفناء هنا على أصله بمعنى العدم وليس الفناء الصوفي بذات ا لله .

(١٥٣) ابن علوي الحداد ، الديوان ، ١٢١ .

(١٥٤) انظر ديوان بن العلوي الحداد ص٧٨-٧٩ .

(١٥٥) انظر زبارة / نشر العرف ، جـ١ ص٤٧١ .

(١٥٦) الشموس يعني به نوراً أضاء ليل همومه .

(١٥٧) انظر ابراهيم بن محمد الحوثي / نفحات العنبر بفضلاء اليمن في القرن الثاني عشر / مخطوط ق٣٠٠ .

(١٥٨) انظر ديوان بن العلوي الحداد ، ص٥٢-٥٣ .

(١٥٩) انظر السقاف / تاريخ الشعراء الحضرميين جـ١ ص٢١٤ .

(١٦٠) انظر ديوان بن عربي / نشر مكتبة محمد ركابي الرشيدي / بدون تاريخ ص٢٥٠-٢٥١ .

(١٦١) له ترجمة مبسوطة مع نماذج من شعره في / عبدا لله بن محمد بن حامد السقاف / تاريخ الشعراء الحضرميين جـ٢/ ١٨٩-٢١٤ و ترجمه أيضا العلامة المؤرخ عبدالرحمن الجبرتي ذاكراً تنقلاته بين اليمن والهند والحجاز ومصر ثم استقر بمصر وتوفي فيها ١١٩٢هـ : انظر تاريخ/ الجبرتي عجائب الآثار في التراجم والأخبار / دار الجيل بيروت جـ١ /٥٢٦-٥٢٩ .

(١٦٢) السقاف / تاريخ الشعراء الحضرميين جـ١ / ١٩٨-١٩٩ .

(١٦٣) هو عمر بن سقاف بن محمد وسقاف الأولى اسم والده والثانية اسم جده العاشر عبدالرحمن السقاف ينتهي نسبه الى الحسين بن علي بن أبي طالب ظهرت عليه علامات النبوغ من الصغر فدرس على كبار علماء حضرموت حتى أنس من نفسه القدرة العلمية فدرس وألف وكان له مريدوه وتلامذته الكثيرون ومن مؤلفاته كتابه القيم (عقد اليواقيت) في التاريخ وسيرة الرسول وغيره من المؤلفات والرسائل الصوفية وله ديوان شعر تغلب عليه المسحة الصوفية توفي ١٢١٦هـ . انظر ترجمته ونماذج من شعره / السقاف / تاريخ الشعراء الحضرميين جـ٣ / ٦-٢٩ .

(١٦٤) السقاف / المرجع السابق / ٢٥-٢٦ .

(١٦٥) انظر ديوان بن علوان ، مخطوط .

(١٦٦) ديوان عبدا لله بن العلوي الحداد . ص١٠٣ .

(١٦٧) انظر السقاف / تاريخ الشعراء الحضرميين جـ٢ ، ص١٩٦ .

(١٦٨) انظر ديوان بن العلوي الحداد ، ص١٠٢ .

(١٦٩) انظر السقاف ، تاريخ الشعراء الحضرميين جـ٢ ص١٩٦ .

(١٧٠) انظر السقاف ، تاريخ الشعراء الحضرميين ، جـ٢ ، ص٢٠١-٢٠٢ .

(١٧١) انظر د.عبدالستار السيد متولي ، الزهد في العصر العباسي ، ص٢٤٩ .

(١٧٢) انظر السقاف ، تاريخ الشعراء الحضرميين جـ٢ ص٢٠٦ .

(١٧٣) المرجع السابق جـ٣ ص٥٢٧ .

(١٧٤) انظر السقاف ، المرجع السابق ، جـ٣ ص٢٦ .

(١٧٥) انظر السقاف ، المرجع السابق جـ٣ ، ص٢٨ .

(١٧٦) انظر ابراهيم الحوثي / نفحات العنبر / مخطوط / مرجع سابق / ق٣٠٠.